

D a v i d H u m e
über
die menschliche Natur
aus dem Englischen
nebst
kritischen Versuchen
zur Beurtheilung dieses Werks

von
Ludwig Heinrich Jakob
Profeffor der Philosophie
in Halle.

D r i t t e r B a n d.
U e b e r d i e M o r a l.

H a l l e
bei Hemmerde und Schwetfchke
1792.

Durae semper virtutis amator,
Quaere quid est virtus, et posce exemplar honesti.

LUCAN.

Prüfer Band.

Ueber die Moral.

Bei Hermann und Schwanke

SEINER
HERZOGLICHEN DURCHLAUCHT
DEM
ERBP R I N Z E N
VON AUGUSTENBURG
CHRISTIAN FRIEDRICH

EINEM
GELEHRTEN KENNER
UND THÄTIGEN BEFÖRDERER
DER PHILOSOPHIE .

AUS
TIEFER EHRFURCHT
GEWIDMET

VON
DEM ÜBERSETZER.

SEINER

HERZOGTUMEN DURCHLAUCHT

DER

HERZOG RICHARD

VON ANSBACH-KOHLBERG

CHRISTIAN FRIEDRICH

SEINER

GEHEIMEN RATHEN

UND THÄTIGEN BEHÖRDEN

DER ENTSCHIEDUNG

ALS

THESE ENTSCHIEDUNG

GEHT

AN

DER UNIVERSITÄT

V o r r e d e .

Es ist kein Zweifel, dass der praktische Inhalt der beiden letzteren Bände des Humischen Werks noch weit mehr Leser an sich ziehen wird, als die abstrakte und ihrer Natur nach grösstentheils trockene Theorie des Erkenntnißvermögens, welche im ersten Bande enthalten ist. Selbst der gemeine Verstand entdeckt in diesem gar zu leicht, dass er durch eine kontinuierliche Reihe von Vernünfteleien geführt wird; er ermüdet in den Irrgängen, und überlässt sich lieber einem Führer, der ihn, soll-

V o r r e d e.

sollte es auch auf Schleichwegen seyn, zu dem gewünschten Ziele bringt. Aber auch dem gelehrten Verstande behagt es selten, alle Anfälle eines so argen Skeptikers auszuhalten. Die Stöße, die er empfängt, sind oft zu hart, als dafs er ein Vergnügen daran finden sollte, ihnen freiwillig entgegen zu gehen. Gelehrte verstummen nicht gern vor Einwürfen, und wenn sie auch durch geläufigen Widerspruch ihre Verlegenheit zu verbergen suchen; so überzeugt sie doch ihr Gewissen allzuoft von der Unzulänglichkeit ihrer Gründe. Eine Empfindung, welche der gewöhnliche Schlag von Menschen gern vermeidet. Fast nur den kann die Lektüre jenes ersten Bandes durchgängig amüsiren, der entweder Schadenfreude genug hat sich an der Verlegen-

gen-

Vorrede.

genheit eingebildeter Weisen zu weiden, oder der sich stark genug fühlt, alle Theile des Humischen Gebäudes zu zerstören und die Erwartungen der Vernunft gegen alle seine Angriffe auf das vollkommenste zu rechtfertigen.

Die Humische Theorie des Begehrungsvermögens scheint dagegen weit plausibler. Hier sind nicht nur die allgemein interessantesten Erscheinungen der menschlichen Natur auf eine leichte und angenehme Weise erklärt; sondern die Erklärungsart stimmt auch mit den Meinungen mehrerer sehr beliebter philosophischen Schriftsteller überein. Die Erfahrung scheint alles, was behauptet wird, auf das vollkommenste zu bestätigen, und die Vernunft freuet sich von vielen Erscheinungen Gründe zu

fin-

Vorrede.

finden, nach denen sie sich lange umsonst umgesehen hat.

Allein so reich auch dieses Werk an richtigen psychologischen Beobachtungen und interessanten Erfahrungen ist; so vortrefflich auch sehr viele Erscheinungen erklärt sind; so viel Scharfsinn man in der Auffindung und Darstellung der Gesetze antrifft; so wenig hält doch die darinn aufgestellte Theorie des Willens und der Sittlichkeit die Prüfung der Vernunft aus. Hume bleibt auch hier seinen skeptischen Grundsätzen treu, indem er der Vernunft alle Fähigkeit über Moralität zu urtheilen oder sie gar zu erzeugen abspricht, und selbige ganz den Sinnen und der Einbildungskraft zu-eignet. Im ersten Theile sahen wir unsern Philosophen

Vorrede.

Philosophen oft inne halten und über seine eignen Ausschweifungen erstaunen; der gemeine Verstand schien ihn oft in seinen eignen Urtheilen wankend zu machen. In den praktischen Behauptungen der letzteren Bände findet sich dagegen keine Spur von einem solchen Mißtrauen. Muthigen und sichern Schritts geht er darauf los, alle Selbstthätigkeit der Vernunft zu vernichten, und findet um so weniger Bedenklichkeiten dabey, alle ihre Wirkungen von den Sinnen herzuleiten, da viele seiner berühmten Zeitgenossen mit ihm auf gleiche Entdeckungen gestoßen waren.

Das Falsche eines solchen praktischen Systems ist um so blendender und verführerischer für den Verstand, da es mit so vielen wahren Sätzen und
rich-

Vorrede.

richtigen Beobachtungen durchweht ist. Der Beifall, welchen die Wahrheit erzwingt, geht ohne Bedenken zu der Falschheit über, die fein und künstlich mit ihr verkettet ist. Das Humische System der Sittenlehre gleicht einem Lande, das unüberwindliche Festungen hat, die es aber nicht schützen können. Wer das Reich durch die festen Plätze zu erobern gedenkt, zieht den Krieg ohne allen Gewinn in eine ewige Länge. Der Erfahrene aber bezwingt das Land, und die festen Städte folgen seinen Siegen von selbst. Die Beobachtungen über die Natur des menschlichen Begehrungsvermögens sind in Hume's Werke größtentheils vortrefflich und wahr, und wer diese anzutasten gedächte, würde wenig ausrichten. Aber sobald er

seine

Vorrede.

seine physische Methode auch auf die Moralität anwendet, und das Moralische physischen Gesetzen unterwirft, so verschwindet die Wahrheit seines *Raisonnements* augenblicklich, und nur die vorhergegangenen bündigen Schlüsse erhalten den Schein der Wahrheit bey den darauf folgenden Trugschlüssen. Man hat in der That nur Eins darzuthun, um den Schein zu entdecken, und dieses Eine besteht darinne, dass man zeigt, es sey unmöglich die sittlichen Principien auf empirischem Wege zu finden, indem die psychologischen Gesetze, welche dadurch erkannt werden, dass ihnen die Erfahrung durchgängig gemäß ist, von den moralischen, denen die Erfahrung, d. i. das, was geschieht, sehr häufig widerspricht, wesentlich ver-

schie-

Vorrede.

schieden sind, und daher eine der Art nach ganz verschiedene Untersuchung erfordern. Hierdurch allein muß es sich schon offenbaren, daß die wahren und schönen psychologischen Beobachtungen, in so fern sie Gründe der Sittenlehre abgeben, oder die Natur der Sittlichkeit erklären sollen, lauter Blendwerk hervorbringen müssen, indem ein solcher Zusammenhang zwischen dem physischen Begehrungsvermögen und der Moralität gar nicht möglich ist, und die Kräfte des erstern für sich allein gar nicht hinreichen die letztere hervorzu- bringen. Aber noch deutlicher wird es sich zeigen, daß die Moralität gar nicht nach Erfahrungsgesetzen beurtheilt werden könne, wenn man die wahre Theorie der Sittlichkeit der Humanischen so

ge-

Vorrede.

genannten Sittenlehre in *facto* entgegengestellt, und die Verirrungen des englischen Philosophen zugleich mit positiver Einsicht vertauschen läßt. Auf solche Weise wird man zugleich die Ursachen desto deutlicher angeben können, welche Hume auf diesen Weg trieben; und wenn diese Auseinandersetzung gehörig ausfällt: so läßt sich hoffen, daß durch die genauere Einsicht des philosophischen Systems Eines Mannes zugleich auch unsre Erkenntniß des menschlichen Verstandes überhaupt erweitert werden wird. Denn auf je mannichfaltigeren Wegen wir denselben beobachten, desto vertrauter wird unsere Bekanntschaft mit ihm.

Dieses sind die Grundsätze, nach welchen der Uebersetzer Hume's praktische Philosophie zu prüfen

sen

Vorrede.

fen gedenkt. Da die Materien, welche in beiden Bänden abgehandelt sind, genau zusammenhängen und als ein Ganzes beurtheilt werden müssen; so wollte er lieber den Text erst vollständig liefern und seine kritischen Versuche über die beiden letztern Theile in einem besondern Bande folgen lassen. Da überdem in den Essays einige neuere Abhandlungen sich finden, die, ob sie schon nicht unmittelbar zum System gehören, doch von ungemain interessantem Inhalte sind, und mit den bisher verhandelten Materien in sehr naher Verbindung stehen; so werden diese mit meinen Versuchen noch einen ebenmässigen Band ausmachen.

Halle den 14. Januar 1792.

Inhalt

I n h a l t.

Abhandlung über die menschliche Natur.

Drittes Buch.

V o n d e r M o r a l.

E r s t e r T h e i l.

Von Tugend und Laster überhaupt.

*Erster Abschnitt. Der moralische Unterschied
rührt nicht von der Vernunft her* *Seite 1*

*Zweiter Abschnitt. Der moralische Unterschied
rührt von einem moralischen Sinne her* *28*

Z w e i t e r T h e i l.

Ueber die Gerechtigkeit und Unge- rechtigkeit.

*Erster Abschnitt. Ob die Gerechtigkeit eine na-
türliche oder künstliche Tugend sey?* *39*

*Zweiter Abschnitt. Von dem Ursprunge der Ge-
rechtigkeit und des Eigenthums* *52*

*Dritter Abschnitt. Ueber die Regeln, nach wel-
chen das Eigenthum bestimmt wird* *83*

*Vierter Abschnitt. Von der Uebertragung des
Eigenthums durch Einwilligung* *110*

*Fünfter Abschnitt. Von der Verbindlichkeit der
Versprechungen* *114*

Sech-

Inhalt.

<i>Sechster Abschnitt. Noch einige Betrachtungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit</i>	Seite 133
<i>Siebenter Abschnitt. Ueber den Ursprung der Regierung</i>	147
<i>Achter Abschnitt. Von der Quelle des bürgerli- chen Gehorsams</i>	157
<i>Neunter Abschnitt. Von den Grenzen des bür- gerlichen Gehorsams</i>	176
<i>Zehnter Abschnitt. Von den Objekten des Ge- horsams</i>	183
<i>Elfter Abschnitt. Von den Gesetzen der Völker</i>	207
<i>Zwölfter Abschnitt. Von der Keuschheit und Bescheidenheit</i>	212

Dritter Theil.

Von den übrigen Tugenden und Lastern.

<i>Erster Abschnitt. Von dem Ursprunge der natür- lichen Tugenden und Laster</i>	220
<i>Zweiter Abschnitt. Von der Grösse der Seele</i>	251
<i>Dritter Abschnitt. Von der Güte und dem Wohl- wollen</i>	269
<i>Vierter Abschnitt. Von den natürlichen Fähig- keiten</i>	277
<i>Fünfter Abschnitt. Einige weitere Betrachtun- gen über die natürlichen Tugenden</i>	291
<i>Sechster Abschnitt. Beschluss dieses Buchs</i>	297

A b h a n d l u n g

über

die menschliche Natur.

Drittes Buch.

U e b e r d i e M o r a l.

Erster Theil.

Von Tugend und Laster überhaupt.

Erster Abschnitt.

Der moralische Unterschied rührt
nicht von der Vernunft her.

Alle abstrakte Untersuchungen führen die Unbequemlichkeiten bei sich, daß man einen Gegner zum Stillschweigen bringen kann, ohne ihn zu überzeugen, und daß dasselbige starke Nachdenken erfordert wird, ihre Gültigkeit zu empfinden, als anfänglich nöthig war, sie zu erfinden. Wenn wir unser Zimmer verlassen, und in die Geschäfte des gemeinen Lebens übergehen, so scheinen die Schlüsse der Spekulation, wie Phantome der Nacht bei der Annäherung des Morgens zu verschwinden; und es ist

schwer selbst diejenige Ueberzeugung zu behalten, die man sich erst mit Mühe erworben hat. Dieses ist am deutlichsten bei einer langen Kette von Schlüssen zu sehen, wo wir die Gewissheit der ersten Sätze bis zu Ende behalten müssen und wo wir oft die geläufigsten Maximen sowohl der Philosophie als des gemeinen Lebens aus dem Gesichte verlihren. Indessen bin ich doch nicht ohne Hoffnung, daß das gegenwärtige philosophische System um so mehr eine Festigkeit erhalten wird, je weiter es fortrückt; und daß unsre Philosophie über die Moral dasjenige erst recht befestigen soll, was wir über den Verstand und die Leidenschaften gesagt haben. Die Moral ist ein Gegenstand, dessen Interesse über alles andere geht. Bei jeder Entscheidung über sie, ist, nach unsrer Meinung, die Ruhe der Gesellschaft mit im Spiele; und es ist einleuchtend genug, daß ein solches Interesse machen muß, daß unsre Spekulationen ein realeres und solideres Ansehen erhalten, als wenn sie Gegenstände betreffen, die uns größtentheils gleichgültig sind. Was uns stark afficirt, schliessen wir, kann niemals eine Schimäre seyn; und eine Frage, denken wir, wobei unsre Leidenschaft auf die eine oder die andere Art mit verwickelt ist, liegt in den Grenzen der menschlichen Fassungskraft: woran wir in andern Fällen dieser Art zu zweifeln geneigt sind. Ohne diesen Vorthail würde ich es nie unternommen haben, einen dritten Band voll solcher abstrakter Philosophie in einem Zeitalter zu schreiben, wo der größte Theil der Menschen nur zu seinem Vergnügen lesen

lesen will, und wo alles verworfen wird, zu dessen Verständniß ein ungewöhnlicher Grad von Aufmerksamkeit erfordert wird.

Es ist bemerkt worden, daß dem Gemüthe niemals etwas anders gegenwärtig ist, als seine Vorstellungen, und daß alle Handlungen des Sehens, Hörens, Urtheilens, Liebens, Hassens und Denkens unter dieser Benennung begriffen ist. Die Seele kann nie eine Handlung äußern, die man nicht unter dem Namen der Vorstellung befaßen könnte, und folglich paßt dieser Ausdruck eben sowohl auf solche Urtheile, wodurch wir das moralische Gute und Böse unterscheiden, sondern auch auf jede andere Wirkung der Seele. Einen Charakter loben, einen andern tadeln, sind nur so viele verschiedene Vorstellungen.

Da nun die Vorstellungen in zwei Gattungen zerfallen, nemlich in Impressionen und Begriffe, so giebt diese Unterscheidung Gelegenheit zu einer Frage, mit welcher wir unsre gegenwärtige Untersuchung über die Moral eröffnen wollen. Diese ist: Ob der Unterschied zwischen Tugend und Laster auf Begriffen oder Impressionen beruht, und ob wir durch diese oder jene das Lob- oder Tadelnswürdige einer Handlung bestimmen? Dieses wird alle weitichweifige Erörterungen und Deklamationen unmittelbar abschneiden und uns zu etwas Bestimmten und Entscheidenden über die gegenwärtige Materie führen.

4 Ueber die menschliche Natur.

Diejenigen, welche sagen, daß die Tugend nichts als eine Uebereinstimmung mit der Vernunft sey, daß es gewisse Realitäten und Negationen der Dinge gebe, die für jedes vernünftige Wesen, das sie betrachtet, dieselbigen wären; daß die unveränderlichen Gesetze des Rechts und Unrechts nicht nur dem menschlichen Wesen, sondern der Gottheit selbst Verbindlichkeit auflegen: Alle diese Systeme kommen in der Meinung überein, daß die Moralität, gleich der Wahrheit bloß durch Begriffe und deren Nebeneinanderstellung und Vergleichung unterschieden wird. Um also über diese Systeme zu urtheilen, dürfen wir nur erwägen, ob es möglich sey, durch Vernunft allein das moralische Gute von dem Bösen zu unterscheiden, oder ob noch andre Principien hinzukommen müssen, um uns in den Stand zu setzen, diesen Unterschied zu machen.

Wenn die Moralität der Regel nach keinen Einfluß auf menschliche Leidenschaften und Handlungen hätte, so wäre es vergeblich, daß man sich so viele Mühe giebt, sie einzuprägen; und es würde nichts unnützer seyn, als die Menge von Regeln und Vorschriften, womit alle Moralisten so reichlich versehen sind. Man theilt die Philosophie gewöhnlich in die spekulative und praktische Philosophie; und da die Moral immer unter der letztern begriffen wird, so wird vorausgesetzt, daß sie auf unsre Leidenschaften und Handlungen einfließe, und über die stillen und unthätigen Urtheile des Verstandes hinausgehe. Und dieses bestätigt auch die gemeine
Erfah-

Von Tugend und Laster überhaupt. 3

Erfahrung, indem sie uns lehrt, daß Menschen oft durch ihre Pflicht regiert, von einigen Handlungen durch die Meinung, als ob sie ungerecht wären, abgeschreckt und zu andern durch die Vorstellung ihrer Verbindlichkeit angetrieben werden.

Da also die Moral einen Einfluß auf Handlungen und Leidenschaften hat, so folgt, daß sie nicht von der Vernunft herrühren kann; und dieses deshalb, weil, wie wir schon bewiesen haben, die Vernunft nie einen solchen Einfluß haben kann. Moralische Vorstellungen erwecken Leidenschaften und befördern oder verhindern Handlungen. Die Vernunft für sich selbst aber ist in diesem Stücke ganz ohnmächtig. Die Regeln der Sittlichkeit können also unmöglich Schlüsse unsrer Vernunft seyn.

Kein Mensch kann, glaube ich, die Richtigkeit dieser Schlussfolge leugnen; und es giebt auch keinen andern Weg ihr zu entgehen, als wenn man denjenigen Grundsatz leugnet, worauf sie sich gründet. So lange als eingeräumt wird, daß die Vernunft keinen Einfluß auf unsre Leidenschaften und Handlungen haben kann, wird man vergeblich behaupten, daß die Moralität nur durch Vernunftschlüsse entdeckt werden kann. Ein thätiges Princip kann sich nie auf ein unthätiges gründen; und wenn die Vernunft für sich selbst unthätig ist, so muß sie in allen ihren Gestalten und Aeufferungen also bleiben, sie mag sich nun bei physischen oder moralischen Gegenständen äußern,

she

sie mag die Kräfte der äussern Körper oder die Handlungen der vernünftigen Wesen betrachten.

Es würde ekelhaft seyn, alle die Gründe zu wiederholen, wodurch ich bewiesen habe *), daß die Vernunft vollkommen träge ist, und nie eine Handlung oder Leidenschaft weder erzeugen noch hindern kann. Man wird sich leicht an das erinnern, was über diesen Gegenstand gesagt worden ist. Ich will bei dieser Gelegenheit nur einen dieser Gründe wieder anführen, und mich bemühen, denselben noch bündiger und auf den gegenwärtigen Fall noch passender vorzutragen.

Die Vernunft ist das Vermögen die Wahrheit und Falschheit zu entdecken. Die Wahrheit oder Falschheit besteht aber in einer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung entweder mit den realen Verhältnissen der Begriffe oder mit der realen Existenz und dem wirklichen Dinge. Was also dieser Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung gar nicht fähig ist, kann auch weder wahr noch falsch, und folglich auch nie ein Objekt unsrer Vernunft seyn. Nun ist offenbar, daß unsre Leidenschaften, unser Wollen und unsre Handlungen einer solchen Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung nicht fähig sind; weil sie selbst ursprüngliche Thatfachen und Realitäten sind, die ihre Vollständigkeit in sich selber haben und keine Beziehung auf andre Leidenschaften, Willensthätigkeit und

*) S. Buch 2. Th. 3. Abschn. 3.

Von Tugend und Laster überhaupt. 2

und Handlungen in sich schliessen. Es ist also unmöglich, daß sie für wahr oder falsch ausgegeben werden und der Vernunft zuwider seyn oder mit ihr übereinstimmen können.

Dieses Argument hat für unsern gegenwärtigen Zweck einen doppelten Vorthail. Denn es beweiset direkte, daß die Handlungen ihren Werth nicht von der Uebereinstimmung mit der Vernunft erhalten, und daß das Tadelnswürdige derselben nicht von einem Widerspruche in der Vernunft herrührt; und es beweiset dieselbe Wahrheit zugleich noch mehr indirekte, indem es uns zeigt, daß die Vernunft, da sie nie unmittelbar eine Handlung weder durch ihren Widerspruch hindern, noch durch ihren Beifall hervorbringen kann, nicht die Quelle des Moralisch - Guten und Bösen ist, als welche beide diesen Einfluß wirklich haben. Handlungen können lob- oder tadelnswerth, aber deshalb nicht vernünftig oder unvernünftig seyn. Lob- oder tadelnswerth ist also nicht mit vernünftig und unvernünftig einerlei. Das Verdienst und die Schuld der Handlungen widerspricht oft unsern natürlichen Neigungen, und bisweilen schränkt es dieselben ein. Die Vernunft aber hat keinen solchen Einfluß. Der moralische Unterschied kann also nicht aus der Vernunft entspringen. Die Vernunft ist ohne alle Thätigkeit, und kann also nie die Quelle eines so thätigen Principis seyn, als das Gewissen oder ein moralischer Sinn ist.

Aber

Aber vielleicht könnte man sagen, daß, ob-
 schon nicht der Wille oder die Handlung der Ver-
 nunft unmittelbar widersprechen kann, wir dennoch
 in einigen Stücken, welche die Handlung begleiten,
 d. i. in ihren Ursachen oder Wirkungen einen sol-
 chen Widerspruch finden können. Die Handlung
 kann ein Urtheil verursachen, oder kann indi-
 rekte durch ein Urtheil verursacht werden, wenn
 das Urtheil mit der Leidenschaft zusammenwirkt;
 und durch einen Mißbrauch der Sprache, den die
 Philosophie nicht billigen kann, wird derselbige Wi-
 derstand der Handlung beigelegt. In wie weit diese
 Wahrheit oder Falschheit die Quelle der Moralität
 seyn kann, das wollen wir jetzt erwägen.

Es ist bemerkt worden, daß die Vernunft in
 einem strengen und philosophischen Sinne nur auf
 eine doppelte Art einen Einfluß auf unser Betragen
 haben kann: Entweder wenn sie uns von dem Da-
 seyn eines Dinges unterrichtet, das ein eigenthüm-
 liches Objekt von ihr ist, und dadurch eine Leiden-
 schaft erweckt; oder wenn sie die Verknüpfung zwi-
 schen Ursachen und Wirkungen entdeckt, so daß sie
 uns Gelegenheit giebt eine Leidenschaft zu zeigen.
 Dieses sind die einzigen Arten von Urtheilen, wel-
 che unsere Handlungen begleiten, oder von denen
 man einigermaßen sagen kann, daß sie sie hervor-
 bringen; und man muß gestehen, daß diese Urthei-
 le oft falsch und irrig seyn mögen. Eine Person
 kann in Leidenschaft gerathen, wenn sie nur glaubt,
 daß in einem Objekte Lust oder Unlust liege, das
 an

an sich gar keine Fähigkeit hat dergleichen Empfindungen hervorzubringen, oder welches wohl gar das Gegentheil von dem hervorbringt, was man sich einbildet. Ein Mensch kann also falsche Mittel wählen seinen Zweck zu erreichen, und kann durch eine solche thörichte Aufführung, die Ausführung eines Vorhabens, anstatt sie zu beschleunigen, vielmehr verhindern. Man kann hier sagen, daß die falschen Urtheile auf die Leidenschaften und Handlungen, welche mit ihnen verknüpft sind, einfließen, und daß sie sie, wenn man figürlich und uneigentlich reden will, unvernünftig machen. Aber alles dieses zugegeben, ist doch leicht zu bemerken, daß diese Irrthümer so wenig die Quelle aller Unmoralität seyn können, daß sie gewöhnlich unschuldig sind, und derjenigen Person, die so unglücklich ist, in dergleichen zu verfallen, gar keine Schuld zuziehen. Sie erstrecken sich nicht weiter, als daß sie eine irrige That (*errorem facti*) hervorbringen, welche nach den Moralisten im Allgemeinen nicht lasterhaft ist, da sie gar nicht von der Willkühr abhängt. Ich bin mehr zu beklagen als zu tadeln, wenn ich mich in Ansehung des Einflusses der Objekte auf mein Wohl und Weh irre, oder wenn ich nicht die rechten Mittel treffe meine Neigungen zu befriedigen. Kein Mensch kann dergleichen Irrthümer als Fehler meines moralischen Charakters ansehen. Eine Frucht zum Beispiel, die an sich unangenehm ist, erscheint mir in einer Entfernung, und durch einen Irrthum bilde ich mir ein, daß sie angenehm und wohlschmeckend sey.

sey. Hier ist ein Irrthum. Ich erwähle gewisse Mittel diese Frucht zu erreichen, die mir nicht zu meinem Zwecke verhelfen. Dieses ist ein zweiter Irrthum; nun ist es nicht möglich, daß noch ein dritter sich in unsre Schlüsse, welche die Handlungen betreffen, einmischen könnte. Ich frage nun, ob ein Mensch in dieser Lage, der sich dieser zwei Irrthümer schuldig gemacht hat, so unvermeidlich sie immer gewesen seyn mögen, als ein Lasterhafter und Verbrecher anzusehen ist? Oder ob man sich wohl einbilden kann, daß dergleichen Irrthümer die Quelle aller Unmoralität sind?

Und hier ist der rechte Ort zu bemerken, daß der moralische Unterschied, wenn er auf der Wahrheit oder Falschheit von dergleichen Urtheilen beruhte, allemal da statt haben müßte, wo wir dergleichen Urtheile fällen; und es würde kein Unterschied seyn, ob die Frage einen Apfel oder ein Königreich beträfe, oder ob der Irrthum vermeidlich oder unvermeidlich wäre. Denn da das Wesen der Moralität nach dieser Voraussetzung in einer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Vernunft beruhet, so sind die übrigen Umstände gänzlich willkührlich, und können einer Handlung den Charakter der Tugend oder des Lasters weder geben noch nehmen. Wozu noch kömmt, daß da diese Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung keine Grade zuläßt, alle Tugenden und Laster vollkommen gleich seyn würden.

Sollte man einwenden, daß, obgleich ein Irrthum in Ansehung der That nicht lasterhaft wäre, dennoch ein Irrthum in Ansehung des Rechts es oft sey; und daß dieses die Quelle aller Unmoralität seyn könne; so würde ich erwiedern, daß ein solcher Irrthum ganz unmöglich die ursprüngliche Quelle der Unmoralität seyn kann, weil er ein wirkliches Recht und Unrecht schon voraussetzt; d. h. einen reellen Unterschied in moralischen Dingen, der unabhängig von diesen Urtheilen ist. Ein Irrthum in Ansehung des Rechts kann daher wohl eine Art von unmoralischer Handlung werden; aber sie ist selbst nur abgeleitet und ist auf eine andre gegründet, die ihr vorhergeht.

Was diejenigen Urtheile anbetrifft, welche die Wirkungen unsrer Handlungen sind, und welche, wenn sie falsch sind, Gelegenheit geben die Handlungen für der Wahrheit und der Vernunft entgegen zu halten; so bemerken wir, daß unsre Handlungen niemals weder ein wahres noch ein falsches Urtheil in uns verursachen, und daß sie nur auf Andere einen solchen Einfluß haben. Es ist gewiß, daß eine Handlung bei vielen Gelegenheiten, falsche Schlüsse bei Andern erwecken kann; und daß eine Person, die durch ein Fenster ein zärtliches Betragen von mir mit meines Nachbars Frau sieht, so einfältig seyn kann sich einzubilden, es sey ganz gewiß meine eigene Frau. In dieser Rücksicht ist meine Handlung einer Lüge oder Falschheit ähnlich; jedoch mit dem wesentlichen Unterschiede, daß ich die Handlung
nicht

nicht mit der Absicht begehe, ein falsches Urtheil in dem Andern zu verursachen, sondern bloß meine Lust und meine Leidenschaft zu befriedigen. Demohnerachtet verursacht sie zufälligerweise einen Irrthum und ein falsches Urtheil, und die Falschheit ihrer Wirkungen kann, nach einer seltsamen figürlichen Art zu reden, der Handlung selbst beigelegt werden. Aber ich kann doch keinen Vorwand für die Vernunft sehen, um zu behaupten, daß die Neigung, einen solchen Irrthum zu verursachen, der erste Grund oder die ursprüngliche Quelle aller Unmoralität seyn sollte *).

So

*) Man sollte meinen, es sey ganz überflüssig, dieses zu beweisen, wenn nicht ein neuerer Schriftsteller, der das gute Glück gehabt hat sich einiges Ansehen zu erwerben, in allem Ernst behauptet hätte, daß eine solche Falschheit der Grund aller Schuld und aller moralischen Häßlichkeit sey. Um die Falschheit dieser Hypothese zu entdecken, dürfen wir nur erwägen, daß ein falscher Schluß aus einer Handlung gezogen wird, bloß vermittelt einer Dunkelheit der natürlichen Principien, welche macht, daß eine Ursache insgeheim in ihren Wirkungen durch entgegengesetzte Ursachen unterbrochen wird, und welche die Verknüpfung zwischen zwey Objecten ungewiß und veränderlich macht. Da nun eine ähnliche Ungewißheit und Veränderlichkeit der Ursachen selbst bey physischen Objecten statt findet, und einen ähnlichen Irrthum in unserm Urtheile hervorbringt, so müßte folgen, wenn jene Geschicklichkeit, einen Irrthum zu erzeugen, das Wesen des

La-

So ist es also nach allen diesen Betrachtungen unmöglich, daß der moralische Unterschied des Guten und Bösen durch Vernunft gemacht werden soll; weil dieser Unterschied einen Einfluß auf unsre Handlungen haben muß, dessen die Vernunft allein gar nicht fähig ist. Vernunft und Urtheilskraft können zwar die Mittelursachen einer Handlung seyn, indem sie eine Leidenschaft in Bewegung bringen oder ihr eine Richtung ertheilen: Aber dann behauptet man nicht, daß ein Urtheil dieser Art seiner Wahrheit oder Falschheit nach mit Tugend oder Laster verknüpft sey. Und was die Urtheile anbe-
trifft,

Lasters und der Unmoralität wäre, daß auch leblose Dinge lasterhaft und unmoralisch seyn könnten.

Umsonst verläßt man sich darauf, daß leblose Dinge ohne Freiheit und Wahl handeln. Denn da Freiheit und Wahl nicht nothwendig sind, zu machen, daß eine Handlung einen irrigen Schluß in uns hervorbringt, so können sie in keiner Rücksicht wesentlich zur Moralität gehören; und ich kann nicht leicht begreifen, wie sie nach diesem System dafür angesehen werden können. Wenn das Bestreben, einen Irrthum zu verursachen, der Ursprung der Unmoralität ist, so wird auch dieses Bestreben und die Unmoralität in jedem Falle unzertrennlich seyn.

Nehmt bey dem vorigen Falle an, daß ich bey den Freiheiten, die ich mir bey meines Nachbars Frau nahm, die Vorsicht gebraucht hätte, das Fenster zuzumachen, so würde ich keiner Unmoralität schuldig gewesen seyn; und zwar blos deswegen, weil meine Handlung, weil sie ganz verborgen war,
gar

trifft, welche durch unsre Urtheile verursacht werden, so können sie noch weit weniger den Handlungen

gar keine Veranlassung zu einem falschen Urtheile geben konnte.

Aus demselben Grunde wäre ein Dieb, der auf einer Leiter ins Fenster steigt und stiehlt und dabey alle erfindliche Vorsicht gebraucht, keinen Lärm zu machen, in keiner Rücksicht ein Verbrecher. Denn entweder er will nicht ertappt werden oder wenn er entdeckt wird, so kann er doch unmöglich einen Irrthum verursachen, weil ihn, bey diesen Umständen, niemand für etwas anders halten kann, als was er wirklich ist.

Es ist bekannt, daß die Schielenden sehr leicht bey Andern Irrthümer veranlassen, und daß wir uns leicht einbilden, sie grüßen oder reden die eine Person an, da sie doch eine ganz andre meinen. Sind sie nun wohl um deswillen unmoralisch?

Außerdem ist leicht zu sehen, daß in allen diesen Schlüssen ein offener Zirkel ist. Ein Mensch, der eines Andern Güter in Besitz nimmt, und sie als seine eignen gebraucht, erklärt sie auf eine gewisse Art für seine eignen; und diese Falschheit ist die Quelle der Unmoralität der Ungerechtigkeit. Aber weiß man wohl, was Eigenthum oder Recht oder Verbindlichkeit ist, wenn man nicht schon einen Begriff von Moralität hat?

Ein Mensch, der gegen seinen Wohlthäter undankbar ist, giebt gewissermaßen zu verstehen, daß er nie einige Wohlthaten von ihm empfing. Aber wie? ist er deswegen undankbar, weil es seine Pflicht ist, dankbar zu seyn? Aber dieses setzt offenbar eine vorhergehende Regel der Pflicht und
der

gen solche moralische Eigenschaften geben, welche ihre Ursachen sind.

Aber

der Moralität zum voraus. Oder ist er es, weil die menschliche Natur überhaupt zur Dankbarkeit geneigt ist, und sollen wir daraus schliessen, daß ein Mensch, der jemanden Kränkungen zufügt, von der Person, welche er kränkt, nie Wohlthaten empfangen hat? Aber die Liebe zur Dankbarkeit ist nicht so allgemein in der menschlichen Natur, daß wir zu einem solchen Schlusse berechtigt würden. Oder wenn es so wäre, ist denn eine Ausnahme von der allgemeinen Regel in jedem Falle ein Verbrechen aus keinem andern Grunde, als weil es eine Ausnahme ist?

Aber was ganz und gar hinreicht, dieses wunderliche System in seiner Nichtigkeit darzustellen, ist, daß es uns immer in derselben Schwierigkeit stecken läßt, wenn wir einen Grund angeben sollen, weshalb die Wahrheit Tugend und die Falschheit Laster sey, um das Verdienst oder die Schuld einer andern Handlung zu erklären. Ich will zugeben, wenn ihr wollet, daß alle Unmoralität von dieser vorausgesetzten Falschheit in der Handlung herrührt, aber nur unter der Bedingung, daß ihr mir einen vernünftigen Grund angebt, weswegen eine solche Falschheit unmoralisch ist. Wenn ihr der Sache unpartheiisch nachdenkt, so werdet ihr finden, daß ihr euch noch in derselben Schwierigkeit findet, als gleich im Anfange.

Dieses letzte Argument ist schlagend: weil diese Art der Wahrheit oder Falschheit nie einen Einfluss auf unsre Handlungen haben kann, wenn nicht ein offenes Verdienst oder Schuld mit ihr verknüpft ist.

Aber um mehr ins Detail zu gehen und zu zeigen, daß dergleichen ewige und unveränderliche Realitäten und Negationen der Dinge nach einer gefunden Philosophie gar nicht vertheidiget werden können, wollen wir folgende Betrachtungen in Erwägung ziehen.

Wenn das Denkvermögen und der Verstand allein im Stande wären, die Grenzen zwischen Recht und Unrecht festzusetzen, so müßte der Charakter der Tugend und des Lasters entweder in einigen Verhältnissen der Dinge liegen, oder er müßte ein Faktum, ein geschehenes Ding, eine Begebenheit seyn, die durch unfre Schlüsse entdeckt würde. Diese Folge ist evident. Denn da sich die Operationen des Verstandes in zwei Arten zertheilen, nemlich Begriffe zu vergleichen, und von dem Daseyn der einen Begebenheit auf ein anderes wirkliches Faktum zu schließen; so müßte die Tugend, wenn sie durch den Verstand entdeckt werden sollte, ein Objekt der einen oder der andern dieser Operationen seyn; denn es giebt gar keine dritte Handlung des Verstandes, wodurch sie noch entdeckt werden könnte. Gewisse Philosophen haben die Meinung, als ob die Moralität der Demonstration fähig wäre, sehr eifrig fortgepflanzt; und obgleich niemand in diesen De-

mon-
ist. Denn wer denkt je daran, deswegen eine Handlung zu begehen, weil Andre vielleicht falsche Folgen daraus ziehen können? Oder wer that je etwas in der Absicht, daß er zu wahren Schlüssen möchte Anlaß geben?

monstrationen nur um einen Schritt weiter gekommen ist; so hat man es doch immer als ausgemacht angenommen, daß diese Wissenschaft zu einer eben so großen Gewissheit gebracht werden könne, als Geometrie und Algebra. Nach dieser Voraussetzung müßte Tugend und Laster in gewissen Verhältnissen bestehen, weil ganz allgemein zugestanden wird, daß Thatfachen keiner Demonstration fähig sind. Laßt uns also bei der Prüfung dieser Hypothese anfangen und uns bemühen diejenigen Eigenschaften, wo möglich, zu bestimmen, welche so lange die Objekte unsrer fruchtlosen Untersuchungen gewesen sind. Gebt die Verhältnisse ganz genau und deutlich an, welche die Moralität oder die Verbindlichkeit ausmachen, damit wir erkennen mögen, worinn sie bestehen, und nach welchen Gesetzen wir über dieselben urtheilen sollen.

Wenn ihr behauptet, daß Tugend und Laster in Verhältnissen bestehen, die der Gewissheit und der Demonstration fähig sind, so müßt ihr euch auf diejenigen vier Verhältnisse einschränken, welche allein diesen Grad der Evidenz zulassen; und in diesem Falle verwickelt ihr euch in Ungereimtheiten, aus welchen ihr nie im Stande seyd wieder herauszukommen. Denn da ihr alsdann sagt, daß das Wesen der Moralität in den Verhältnissen liegt, und da keines dieser Verhältnisse ist, welches nicht auch nicht nur auf unvernünftige, sondern auch auf leblose Dinge angewendet werden könnte; so folgt, daß selbst dergleichen Objekte des Verdienstes oder der

Schuld fähig seyn müssen. Aehnlichkeit, Widerstreit, Grade der Qualitäten und Proportionen in der Gröfse und Zahl; alle diese Verhältnisse kommen eben so eigenthümlich der Materie zu, als unsern Handlungen Leidenschaft und Willensthätigkeiten. Es ist also ganz gewifs, dafs weder die Moralität in einem dieser Verhältnisse, noch die Empfindung davon in der Entdeckung derselben liegen kann *).

Sollte man behaupten, dafs der Sinn für die Moralität in der Entdeckung eines gewissen Verhältnisses besteht, das von jenen verschieden ist, und dafs unsre Aufzählung nicht vollständig wäre, wenn wir alle einer Demonstration fähige Verhältnisse unter jenen vier Haupttiteln begreifen wollten; so weifs ich hierauf nichts zu erwiedern, bis jemand so gut ist

*) Als einen Beweis, wie verworren unsre Art, über diesen Gegenstand zu denken, gemeiniglich ist, bemerken wir, dafs diejenigen, welche behaupten, dafs die Moralität sich demonstrieren läfst, nicht sagen, dafs sie in den Verhältnissen liege, und dafs die Verhältnisse durch Vernunft unterschieden werden können. Sie sagen nur, dafs die Vernunft eine solche Handlung in solchen Verhältnissen als tugendhaft und eine andre als lasterhaft entdecken kann. Es scheint, dafs sie es für hinreichend halten, wenn sie nur das Wort Verhältniss in den Satz bringen können, ohne sich darum zu bekümmern, ob es auch zu dem Zwecke diene oder nicht. Aber hier, denke ich, ist der Beweis offenbar. Die demon-

ist und mir dieses neue Verhältniß nennt. Ein System zu widerlegen, das nie ist auseinandergesetzt worden, ist unmöglich. Bei einer solchen Art, im Dunkeln zu fechten, verlieren sich die Streiche in der Luft und werden oft dahin gerichtet, wo gar kein Feind existirt.

Ich muß mich also bei dieser Gelegenheit damit begnügen, daß ich jedem, der die Aufklärung dieses Systems über sich nehmen will, folgende zwei Bedingungen vorlege. Erstlich da das moralisch Gute und Böse blos den Handlungen des Gemüths zukömmt, und aus unsrer Lage in Beziehung auf die äußern Objekte entspringt, so müssen die Verhältnisse, von welchen jener moralische Unterschied entstehen soll, blos zwischen den innern Handlungen und den äußern Objekten angetroffen werden,

B 2

und

monstrativische Vernunft entdeckt blos Verhältnisse. Nun entdeckt aber, nach dieser Hypothese eben die Vernunft, Tugend und Laster. Diese moralischen Eigenschaften müssen also Verhältnisse seyn. Wenn wir eine Handlung in einer gewissen Lage tadeln, so muß das ganze aus der Handlung und der Lage zusammengesetzte Objekt gewisse Verhältnisse bilden, aus welchen das Laster besteht. Auf eine andre Art kann diese Hypothese nicht verstanden werden. Denn was entdeckt die Vernunft, wenn sie sagt, daß eine Handlung lasterhaft sey? Entdeckt sie ein Verhältniß oder eine Begebenheit, ein Faktum? Diese Fragen sind entscheidend und können nicht zurückgewiesen werden.

und müssen weder auf die innern Handlungen passen, wenn sie blos unter sich verglichen werden, noch auf die äufsern Objekte, wenn sie andern äufsern Objekten entgegengesetzt werden. Denn da die Moralität mit gewissen Verhältnissen verknüpft seyn soll, so würde folgen, wenn diese Verhältnisse den innern Handlungen für sich betrachtet zugehören könnten, dafs wir in uns selbst und unabhängig von unsrer Lage, gegen die Welt gewisser Verbrechen schuldig seyn könnten. Und wenn diese moralischen Verhältnisse auf äufsere Objekte angewandt werden könnten, so würde auf eine ähnliche Weise folgen, dafs selbst leblose Dinge der moralischen Schönheit und Häfslichkeit fähig wären. Nun scheint es schwer sich einzubilden, dafs ein Verhältnifs zwischen unsern Leidenschaften, Neigungen und Handlungen, verglichen mit den äufsern Objekten, entdeckt werden könne, das nicht auch diesen Leidenschaften und Neigungen oder diesen äufseren Objekten unter sich selbst verglichen zukommen könnte.

Aber noch schwerer wird es seyn, die zweite Bedingung zu erfüllen, welche zur Rechtfertigung dieses Systems erforderlich ist. Nach den Grundsätzen derer, welche einen abstrakten rationellen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen und zwischen einer natürlichen Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit der Dinge behaupten, mufs man nicht nur annehmen, dafs diese Verhältnisse, da sie ewig und unveränderlich sind, immer dieselben sind, wenn sie nur von irgend einem vernünftigen Wesen betrach-

tet

tet werden, sondern es müssen auch ihre Wirkungen allenthalben nothwendig dieselben seyn; und es folgt daraus, daß sie keinen kleinern, ja wohl noch einen größern Einfluß bei der Direktion des Willens der Gottheit haben als bei der Regierung der vernünftigen und tugendhaften Wesen unserer Gattung. Diese zwei Stücke sind offenbar verschieden. Etwas anders ist die Tugend zu erkennen und etwas anders den Willen nach ihr zu bequemen. Um also zu beweisen, daß der Maassstab des Rechts und Unrechts aus ewigen Gesetzen besteht, die für jedes vernünftige Wesen verbindlich sind, ist es nicht hinreichend die Verhältnisse zu zeigen, worauf sie sich gründen: Wir müssen auch noch die Verknüpfung zwischen dem Verhältnisse und dem Willen ausfindig machen, und müssen beweisen, daß diese Verknüpfung so nothwendig ist, daß sie in jedem wohlgeordneten Gemüthe statt finden und ihren Einfluß zeigen muß; obgleich der Unterschied zwischen diesen Gemüthern in anderer Rücksicht unermesslich und unendlich seyn kann. Nun ist, ausserdem was ich schon bewiesen habe, daß selbst in der menschlichen Natur niemals ein Verhältniß allein eine Handlung hervorbringen kann; ausser diesem, sage ich, ist auch schon in der Abhandlung über den Verstand gezeigt worden, daß es keine solche Verknüpfung der Ursache und Wirkung giebt, wie sie hier vorausgesetzt wird, welche auf eine andre Art als durch Erfahrung entdeckt werden könnte, und wovon man aus der bloßen Anschauung der Objekte
eine

eine vollkommne Gewissheit erlangen könnte. Alle Dinge in der Welt erscheinen an sich betrachtet, als gänzlich isolirt und unabhängig von einander. Wir lernen ihren Einfluß und ihre Verknüpfung bloß durch Erfahrung kennen; und diesen Einfluß dürfen wir nie über die Grenzen der Erfahrung ausdehnen.

Bei so bewandten Umständen wird es unmöglich seyn, die erste Bedingung, die zu dem Systeme erfordert wird, das einen ewigen rationellen Maassstab des Rechts und Unrechts annimmt, zu erfüllen; weil es unmöglich ist, solche Verhältnisse aufzuweisen, worauf ein solcher Unterschied gegründet werden könnte: Und die zweite Bedingung zu erfüllen, ist eben so unmöglich, weil man nicht *a priori* beweisen kann, daß jene Verhältnisse, wenn sie auch reell existirten und wahrgenommen würden, auch allgemein nöthigend und verbindend seyn müßten.

Doch, um diesen allgemeinen Betrachtungen noch mehr Licht und Ueberzeugung zu verschaffen, so wollen wir sie durch einige einzelne Beispiele erläutern, in welchen der Charakter des moralischen Guten oder Bösen allgemein anerkannt wird. Unter allen Verbrechen, welche menschliche Geschöpfe zu begehen im Stande sind, ist die Undankbarkeit das abscheulichste und unnatürlichste, besonders wenn es gegen Eltern verübt wird in den dringendsten Fällen, wo es Wunden oder Tod betrifft. Dieses wird allgemein, sowohl von den Philosophen, als dem gemeinen Manne, zugestanden; unter den Philosophen

entsteht nur die Frage, ob die Schuld oder die moralische Hässlichkeit dieser Handlung durch demonstrative Beweise entdeckt werden kann, oder ob sie durch einen innern Sinn, durch eine Art von Empfindung, welche die Reflexion über eine solche Handlung natürlicherweise verursacht, gefühlt werden muß. Diese Frage wird bald gegen die erste Meinung entschieden werden, wenn wir dieselbigen Verhältnisse an andern Objekten darthun können, mit denen der Begriff von Schuld oder Unbilligkeit gar nicht verknüpft ist. Die Vernunft oder die Wissenschaft besteht blos in der Vergleichung der Begriffe und in der Entdeckung ihrer Verhältnisse; und wenn dieselbigen Verhältnisse verschiedene Charaktere haben, so muß nothwendig folgen, daß dergleichen Charaktere nicht blos durch Vernunft entdeckt worden sind. Um also die Sache dieser Prüfung auszusetzen, so laßt uns ein lebloses Ding wählen, wie eine Eiche oder einen Ulmbaum, und laßt uns annehmen, daß etwas von seinem Saamen neben ihm hinfällt, das einen Sprössling erzeugt, der nach und nach so groß wird, daß er zuletzt seinen Mutterbaum überwächst und zerstört: so frage ich, ob in diesem Falle irgend ein Verhältniß fehlt, das sich bei einem Eltermorde oder bei dem Undanke entdecken läßt? Ist nicht der eine Baum die Ursache von dem Daseyn des andern; und der letztere die Ursache von der Zerstörung des erstern, gerade so, wie wenn ein Kind seinen Vater oder seine Mutter ermordet? Daß die freie Wahl oder der Wille hier fehle,

fehle, ist keine befriedigende Antwort. Denn bei einem Vaternorde bringt der Wille keine verschiedenen Verhältnisse hervor, sondern ist nur die Ursache, von welcher die Handlung herrührt; und er bringt folglich dieselben Verhältnisse hervor, welche in der Eiche oder Ulme nur aus andern Quellen entstehen. Ein Wille oder die freie Wahl bestimmt einen Menschen, seinen Vater oder Mutter umzubringen; und die Gesetze der Materie und der Bewegung bestimmen einen Sprössling, die Eiche zu zerstören, von welcher er seinen Ursprung hat. Hier haben also dieselbigen Verhältnisse nur verschiedene Ursachen; aber die Verhältnisse bleiben doch noch immer dieselben: Und da ihre Entdeckung nicht in beiden Fällen mit dem Begriffe der Unsittlichkeit verknüpft ist, so folgt, daß dieser Begriff nicht aus einer solchen Entdeckung entspringt.

Aber um noch ein ähnlicheres Beispiel zu wählen; so möchte ich wohl jemanden fragen, weshalb Blutschande unter den Menschen für ein Verbrechen gehalten wird, und weshalb dennoch dieselbe Handlung und dieselben Verhältnisse bei den Thieren nicht die geringste moralische Schande oder Häßlichkeit an sich haben? Sollte man antworten, daß diese Handlung bei den Thieren deshalb unschuldig sey, weil sie nicht Vernunft genug hätten das Schandbare derselben zu entdecken; daß aber bei einem Menschen, der mit diesem Vermögen versehen ist, das ihn auf seine Pflicht einschränken soll, dieselbe Handlung sogleich Sünde werde; sollte man so sagen, so

so würde ich erwiedern, daß dieses im Cirkel beweisen heißt. Denn ehe die Vernunft diese moralische Häfslichkeit wahrnehmen kann, muß sie doch erst da seyn; und folglich ist sie von den Entscheidungen unsrer Vernunft ganz unabhängig, und ist weit mehr ihr Objekt, als ihre Wirkung. Nach diesem System müßte jedes Thier, das Sinn, Begierden und Willen hat, d. h. jedes Thier aller Tugenden und Laster fähig seyn, um derentwillen wir die Menschen des Lobes oder Tadels würdig achten. Der ganze Unterschied ist, daß unsre höhere Vernunft dienen kann, das Laster oder die Tugend zu entdecken, und daß sie also hierdurch das Lob oder den Tadel vermehrt: Aber dennoch setzt diese Entdeckung ein abgefondertes Wesen in diesen moralischen Unterscheidungen zum Voraus, und zwar ein Wesen, welches blos von dem Willen und den Begierden abhängt, und welches sowohl in der Vorstellung als in der Realität von der Vernunft ganz unterschieden ist. Thiere sind unter einander eben der Verhältnisse fähig, als Menschen, und es müßte ihnen also eben dieselbe Moralität zukommen, wenn das Wesen der Moralität in diesen Verhältnissen bestünde. Der Mangel des gehörigen Grades der Vernunft in ihnen könnte sie zwar hindern, ihre moralischen Pflichten und Verbindlichkeiten wahrzunehmen; weil sie doch eher existiren müssen, ehe ihre Wirklichkeit wahrgenommen werden kann. Die Vernunft kann sie zwar finden, aber sie niemals hervorbringen. Dieses Argument verdient die genaueste Er-

Erwägung, denn es ist nach meiner Meinung ganz entscheidend.

Und diese Schlussfolge beweist nicht nur, daß die Moralität nicht in solchen Verhältnissen besteht, welche die Objekte der Wissenschaft sind; sondern wenn man ihr genau nachdenkt, so wird sie auch mit gleicher Gewissheit beweisen, daß sie nicht in einer Thatfache besteht, welche durch den Verstand entdeckt werden kann. Dieses ist der zweite Theil unfres Beweises; und wenn dieses zur Evidenz gebracht werden kann, so können wir mit Recht den Schluß machen, daß die Moralität kein Objekt der Vernunft ist. Aber kann es wohl eine Schwierigkeit geben, zu beweisen, daß Tugend und Laster nicht Thatfachen sind, auf deren Existenz wir vermittelst der Vernunft schliessen können? Nehmt eine Handlung, die nach dem allgemeinen Geständniss lasterhaft ist, z. B. einen vorsätzlichen Mord. Betrachtet und untersucht ihn von allen Seiten und seht, ob ihr diejenige Thatfache oder das reale existirende Ding finden könnet, welches ihr Laster nennt. Ihr mögt es ansehen, wie ihr wollt, ihr findet immer nur gewisse Leidenschaften, Beweggründe, Bestrebungen des Willens und Gedanken. Kein anderes wirkliches Ding ist hier anzutreffen. Das Laster entwischt euch ganz und gar, so lange ihr das Objekt betrachtet. Ihr könnt es nirgends finden, bis ihr euren Blick in euer eignes Herz lenkt und daselbst ein Gefühl der Mißbilligung findet, welches in euch gegen diese Handlung entsteht. Hier ist eine Thatfache;

fache; aber sie ist nicht ein Objekt der Vernunft, sondern des Gefühls. Es liegt in euch selbst, nicht in dem Objekte. So dafs wenn ihr sagt, eine Handlung oder ein Charakter sey lasterhaft, so wollt ihr nichts anders sagen, als dafs ihr vermöge der Einrichtung eurer Natur ein Gefühl oder eine Empfindung des Tadelns gegen sie habt, wenn ihr sie euch vorstellt. Tugend und Laster können also mit Tönen, Farben, Hitze und Kälte verglichen werden, welche nach den neuern Philosophen, keine Qualitäten in den Dingen, sondern blofse Vorstellungen im Gemüthe sind: Und diese Entdeckung muß in der Sittenlehre eben so wie jene in der Naturlehre, als ein wichtiger Fortschritt in den spekulativen Wissenschaften angesehen werden; ob er gleich in der einen so gut als in der andern, wenig oder gar keinen Einfluß auf das Praktische hat. Nichts kann reeller seyn oder uns näher interessiren, als unsre eignen Empfindungen des Vergnügens und Missvergnügens; und wenn diese der Tugend günstig und dem Laster nicht günstig sind, so kann nichts mehr zur Anordnung unsrer Aufführung und unsres Betragens erfordert werden.

Ich kann nicht umhin, zu diesem Raisonnement noch eine Bemerkung hinzuzufügen, welche vielleicht als nicht unbedeutend gefunden werden dürfte. In jedem Moralsysteme, das mir bis jetzt vorgekommen ist, habe ich immer bemerkt, dafs der Auktor eine Zeitlang die gewöhnliche Art zu schließen befolgt, und das Daseyn Gottes begründet, oder Beob-

Beobachtungen über die menschlichen Angelegenheiten anstellt; wo ich denn plötzlich voll Verwunderung finde, daß ich keinen einzigen Satz mehr antreffe, der nicht statt der gewöhnlichen Verbindungswörter der Urtheile ist und ist nicht durch soll und soll nicht verknüpft ist. Dieser Tausch ist unmerklich, aber deßungeachtet von großer Wichtigkeit. Denn da dieses soll oder soll nicht ein neues Verhältniß oder Bejahung ausdrückt, so muß dieses nothwendig bemerkt und erklärt werden; und es muß zugleich ein Grund davon angegeben werden, welches sonst ganz unbegreiflich zu seyn scheint, wie dieses neue Verhältniß von andern, die von ihm ganz verschieden sind, abgeleitet werden kann. Da aber die Moralphilosophen gewöhnlich diese Vorsicht nicht gebrauchen, so will ich sie wenigstens den Lesern empfehlen; und ich bin überzeugt, daß diese geringe Aufmerksamkeit alle gewöhnlichen Moralsysteme umstoßen wird, und daß wir dadurch einsehen werden, daß der Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht bloß auf den Verhältnissen der Objekte gegründet ist und nicht durch Vernunft wahrgenommen wird.

Zweiter Abschnitt.

Der moralische Unterschied rührt von einem moralischen Sinne her.

Da also Tugend und Laster nicht bloß durch Vernunft oder durch Vergleichung der Begriffe zu
ent-

entdecken find, fo führt uns der Verfolg der Gründe auf den Schlufs, dafs wir vermittelt einer Impreffion oder einer Empfindung, die fie verursachen, in den Stand gesetzt werden müssen, den Unterschied zwischen Tugend und Laster zu bemerken. Unfre Entscheidungen, die das moralische Recht und Unrecht betreffen, find offenbar Vorstellungen; und da alle Vorstellungen entweder Impressionen oder Begriffe find; so ist die Ausschliessung des einen Theils ein überzeugender Grund für den andern. Die Moralität wird also mehr durch das Gefühl, als durch das Urtheil erkannt; obgleich dieses Gefühl oder diese Empfindung gemeiniglich so sanft und gelinde ist, dafs wir sie sehr leicht mit einem Begriffe verwechseln, nach der gemeinen Gewohnheit, da man leicht alle Dinge, welche eine grofse Aehnlichkeit mit einander haben, für einerlei hält.

Die nächste Frage ist: Von welcher Natur find diese Impressionen, und nach welchen Regeln wirken sie auf uns? Hier können wir nicht lange zweifelhaft seyn, sondern müssen antworten, dafs die Impression, welche von der Tugend entspringt, angenehm, die aber von dem Laster herkömmt, unangenehm sey. Die Erfahrung jedes Augenblicks mufs uns hiervon überzeugen. Kein Schauspiel ist so herrlich und schön, als eine edle und großmüthige Handlung; hingegen erfüllt uns nichts mit gröfsern Abscheu als der Anblick von Grausamkeit und Verrätherei. Kein Genufs gleicht dem Vergnügen, das uns der Umgang derer gewährt, die wir
lie-

lieben und achten; so wie keine grössere Strafe erdacht werden kann, als wenn man dazu verbannt wird mit solchen zu leben, die man hasset und verachtet. Ein gutes Schauspiel oder ein Roman kann uns Beispiele von dem Vergnügen geben, das die Tugend gewährt; und von dem Missvergnügen, das von dem Laster entspringt.

Da also die verschiedenen Impressionen, wodurch das Moralisch - Gute und Böse erkannt wird, nichts als besondere oder eigenthümliche Arten der Lust oder Unlust sind; so folgt, daß es bei allen Untersuchungen dieser moralischen Unterscheidungen genug seyn wird, die Grundsätze aufzufinden, nach welchen wir ein Vergnügen oder Missvergnügen bei dem Anblicke eines Charakters empfinden, um befriedigend zu entscheiden, ob ein Charakter lobens- oder tadelnswerth sey. Eine Handlung, Gesinnung oder Charakter ist tugendhaft oder lasterhaft; warum? weil die Vorstellung desselben eine Lust oder Unlust von einer eigenthümlichen Art verursacht. Wenn wir also nur einen Grund von der Lust und Unlust angeben, so erklären wir die Tugend und das Laster hinreichend. Eine Empfindung von der Tugend haben, heisst nichts anders, als ein eigenthümliches Vergnügen bei der Vorstellung eines gewissen Charakters fühlen. Das bloße Gefühl bestimmt unser Lob und unsere Bewunderung. Weiter gehen wir nicht; wir untersuchen auch die Ursache des Vergnügens nicht. Wir schliessen nicht etwa, daß ein Charakter tugend-

tugendhaft sey, weil er gefällt; sondern indem wir fühlen, daß er uns auf eine so eigenthümliche Art vergnügt, so fühlen wir auch wirklich, daß er tugendhaft ist. Es ist gerade, wie bei unsern Urtheilen über alle Arten der Schönheit, des Geschmacks und anderer Empfindungen. Unser Beifall ist in dem unmittelbaren Vergnügen, das sie uns gewähren, enthalten.

Ich habe gegen das System, welches einen ewigen in der Vernunft gegründeten Unterschied des Rechts und Unrechts behauptet, eingewendet, daß es unmöglich ist, in den Handlungen vernünftiger Wesen Verhältnisse anzugeben, die sich nicht auch in den äußern Objekten finden; und wenn also mit diesen Verhältnissen allemal Moralität verknüpft wäre, so müßte es auch der leblosen Materie möglich seyn, tugendhaft oder lasterhaft zu werden. Nun könnte man auf gleiche Art gegen das gegenwärtige System einwenden, daß, wenn Tugend und Laster durch Lust und Unlust bestimmt wurde, diese Eigenschaften in jedem Falle von den Empfindungen entstehen müßten; und daß folglich jedes Objekt, es sey belebt oder leblos, vernünftig oder unvernünftig, moralisch gut oder böse werden könne, wenn es nur fähig ist, eine Lust oder Unlust zu erwecken. Allein obschon dieser Einwurf derselbe zu seyn scheint, so hat er doch keinesweges in dem einen Falle so viel Kraft, als in dem andern. Denn erstlich ist offenbar, daß wir unter dem Ausdrucke Lust Empfindungen begreifen, die von einander

der

der sehr unterschieden sind, und die nur eine solche entfernte Aehnlichkeit mit einander haben, als erfordert wird, um sie unter denselbigen abstrakten Ausdruck zu fassen. Ein gutgesetztes musikalisches Stück, und eine Bouteille guter Wein bringen beide Lust hervor; und was noch mehr ist, ihre Güte ist beiderseitig nur durch die Lust, welche sie verursachen, bestimmt. Aber können wir wohl deshalb sagen, daß der Wein sehr harmonisch und die Musik von einem angenehmen Geschmack sey? Eben so kann ein lebloses Ding und der Charakter oder die Gesinnung einer Person Vergnügen gewähren; allein da das Vergnügen verschieden ist, so schützt uns dieses, daß wir sie nicht beide in unserm Urtheile mit einander verwechseln, und macht, daß wir das eine der Tugend und das andre dem leblosen Objekte zuschreiben. Aber auch nicht jede Empfindung der Lust und Unlust, welche von den Charakteren und Handlungen entspringt, ist von der eigenthümlichen Art, welche macht, daß wir etwas loben oder tadeln. Die guten Eigenschaften eines Feindes können uns schädlich seyn; aber dennoch können sie uns Achtung und Ehrfurcht abzwängen. Bloss wenn ein Charakter im Allgemeinen betrachtet wird, ohne Beziehung auf unser besonderes Interesse, verursacht er ein Gefühl oder eine Empfindung, wonach er moralisch gut oder böse genannt wird. Es ist wahr, dergleichen eigennützige und moralische Empfindungen können leicht verwechselt werden, und gehen gewöhnlich in einander über. Es ist selten

ten der Fall, daß wir unsern Feind nicht als lasterhaft denken, und daß wir einen Unterschied machen zwischen dem, was unserm Interesse entgegen ist, und zwischen wirklicher Bosheit und Niederträchtigkeit. Aber dieses hebt den Unterschied der Empfindungen an sich selbst nicht auf; und ein Mann von Verstande und gesunder Urtheilskraft kann sich vor dergleichen Illusionen hüten. Ebenso, ob es gleich gewiß ist, daß eine musikalische Stimme nichts ist, als eine Stimme, die vermöge ihrer Natur eine besondere Art von Wohlgefallen hervorbringt; so fällt es doch einem Menschen schwer die Annehmlichkeit der Stimme seines Feindes zu empfinden, oder zu gestehen, daß sie musikalisch sey. Aber wer ein feines Gehör und dabei eine Herrschaft über sich selbst hat, der kann diese Gefühle unterscheiden, und jedem nach Verdienst sein Lob ertheilen.

Zweitens dürfen wir uns nur wieder an das vorhergehende System der Leidenschaften erinnern, um einen noch beträchtlichern Unterschied unter unsern angenehmen und unangenehmen Empfindungen zu bemerken. Stolz und Demuth, Liebe und Haß werden erweckt, wenn ein Ding vorgestellt wird, das ein Verhältniß zu dem Objekte der Leidenschaft hat, und zugleich eine besondere Empfindung, die mit der Empfindung der Leidenschaft verknüpft ist, hervorbringt. Nun sind Tugend und Laster mit diesen Umständen verknüpft. Sie müssen nothwendig entweder in uns oder in andern existi-

ren, und entweder Lust oder Unlust erzeugen; und sie müssen also eine dieser vier Leidenschaften erwecken; welches sie deutlich genug von derjenigen Lust und Unlust unterscheidet, die von leblosen Objecten entsteht, die oft in gar keinem Verhältnisse mit uns stehen: und dieses ist vielleicht die beträchtlichste Wirkung, welche Tugend und Laster auf das menschliche Gemüth haben.

Nun entsteht im Allgemeinen die Frage in Ansehung jener Lust oder Unlust, welche das Gute und Böse unterscheidet: Aus welchen Quellen es entspringt und woher es in der menschlichen Seele entsteht? Hierauf antworte ich erstlich, daß es ungereimt ist, sich einzubilden, daß diese Empfindungen in jedem einzelnen Falle durch eine originelle Beschaffenheit und ursprüngliche Einrichtung hervorgebracht werden. Denn da die Zahl unsrer Pflichten in gewisser Rücksicht unendlich ist, so ist es unmöglich, daß unsre ursprünglichen Instinkte sich auf eine jede derselben erstrecken sollten, und daß von unsrer ersten Kindheit an die ganze Menge der Vorschriften unserm Gemüthe eingeprägt seyn sollte, welche in dem vollständigsten Systeme der Sittenlehre enthalten sind. Eine solche Verfahrungsart ist den gewöhnlichen Maximen, nach welchen die Natur regiert wird, nicht gemäß, wo wenig Principien alle die Mannichfaltigkeit hervorbringen, die sich in dem Weltall findet, und wo jedes Ding nach der leichtesten und einfachsten Methode regiert wird.

wird. Es ist also nothwendig, die Zahl dieser ersten Urtriebe zu verkleinern, und einige allgemeinere Principien aufzusuchen, worauf sich alle unsre moralischen Begriffe gründen.

Aber sollte man, was den zweiten Theil betrifft, fragen: Ob wir diese Principien in der Natur auffuchen oder uns nach einem andern Ursprunge derselben umsehen sollen? so würde ich antworten, daß unsre Frage auf diese Antwort von der Definition des Worts Natur abhängt; denn es kann nichts zweideutiger und unbestimmter seyn, als dieser Ausdruck. Wenn Natur den Wundern entgegengesetzt wird, so ist nicht nur der Unterschied zwischen Tugend und Laster natürlich, sondern auch jede Begebenheit, die sich jemals in der Welt zugetragen hat oder noch zuträgt, diejenigen Wunder ausgenommen, worauf sich unsre Religion gründet. Wenn wir also sagen, daß die Empfindungen der Tugend und des Lasters in diesem Sinne natürlich sind, so machen wir eben keine außerordentliche Entdeckung.

Es steht aber Natur auch dem Seltnen und Ungewöhnlichen entgegen; und in diesem Sinne des Worts, welcher einer der gewöhnlichsten ist, kann oft ein Streit entstehen, über das was natürlich und unnatürlich ist. Das Häufige und Seltene hängt von der Zahl der Beispiele ab, die wir beobachtet haben; und da diese Zahl nach und nach steigen oder fallen kann, so wird es unmöglich seyn, genaue Grenzen zwischen ihnen festzu-

setzen. Wir können über diesen Artikel nur so viel mit Gewissheit behaupten, daß, wenn irgend ein Ding in diesem Verstande natürlich genannt werden kann, solches gewiss die Empfindungen der Moralität sind; indem niemals weder eine Nation auf der Welt, noch eine einzelne Person unter irgend einer Nation gewesen ist, welche derselben gänzlich beraubt gewesen wäre, und welche niemals in irgend einem Falle die geringste Billigung oder Mißbilligung der Sitten bewiesen hätte. Diese Empfindungen sind so tief in unsre Konstitution und Natur eingewurzelt, daß es, ohne eine gänzliche Verwirrung des menschlichen Gemüths durch Krankheit oder Raserei, nicht möglich ist sie auszurotten und zu vernichten.

Aber Natur kann auch eben sowohl der Kunst, als dem Seltenen und Ungewöhnlichen entgegengesetzt werden; und in diesem Sinne kann wohl darüber gestritten werden, ob die Begriffe der Tugend natürlich sind oder nicht. Wir vergessen gar zu leicht, daß Absichten, Entwürfe und Zwecke der Menschen Principien sind, die in ihren Wirkungen eben so nothwendig sind, wie Hitze und Kälte, Nässe und Dürre: indem wir sie aber für frei und uns eigenthümlich angehörig ansehen, so ist es gewöhnlich, daß wir sie den übrigen Principien der Natur entgegenetzen. Sollte man also fragen, ob die Empfindung der Tugend natürlich oder künstlich wäre, so bin ich der Meinung, daß mir es für jetzt unmöglich ist, eine bestimmte Antwort

wort auf diese Frage zu geben. Vielleicht wird sich es in der Folge zeigen, daß unsre Empfindung einiger Tugenden künstlich, anderer aber natürlich sey. Die Erörterung dieser Frage wird da einen schicklichen Platz finden, wenn wir zu der genauen besondern Zergliederung jeder einzelnen Tugend und jedes einzelnen Lasters kommen *).

Unterdeffen wollen wir nicht unterlassen aus diesen Definitionen des Natürlichen und Unnatürlichen die Bemerkung zu ziehen, daß nichts unphilosophischer seyn kann, als solche Systeme, welche behaupten, daß die Tugend mit dem Natürlichen und das Laster mit dem Unnatürlichen einerley wäre. Denn in der ersten Bedeutung des Worts Natur, da es dem Wunderbaren entgegengesetzt ist, sind beide, Tugend und Laster, gleich natürlich; und in der zweiten Bedeutung, da es dem Ungewöhnlichen entgegensteht, möchte vielleicht die Tugend am allerunnatürlichsten seyn. Wenigstens muß eingeräumt werden, daß die heroische Tugend, als welche ganz ungewöhnlich ist, eben so wenig natürlich, als die roheste Barbarei ist. Was die dritte Bedeutung des Worts betrifft, so ist gewiß, daß beide, Tugend und Laster, gleich künstlich und unfiernatürlich sind. Denn wenn es gleich streitig seyn kann, ob der Begriff des Verdienstes oder der Schuld

*) In dem Folgenden steht der Ausdruck natürlich auch bisweilen dem bürgerlichen, bisweilen dem moralischen entgegen. Die Gegen-einanderstellung wird leicht den Sinn entdecken lassen, in welchem es genommen wird.

Schuld in gewissen Handlungen natürlich oder künstlich ist, so ist doch gewiss, daß die Handlungen selbst künstlich sind, und nach gewissen Zwecken und Vorsätzen geschehen; denn sonst könnten sie nie unter eine dieser Benennungen gehören. Es ist also unmöglich, daß der Character des Natürlichen und Unnatürlichen in irgend einer Bedeutung jemals die Grenzen zwischen Tugend und Laster bezeichnen sollte.

So sind wir also wieder zu unserm ersten Satze zurückgebracht, daß nemlich Tugend durch das Vergnügen und Laster durch das Mißvergnügen unterschieden wird, welches eine Handlung, Gefinnung oder Character durch seine bloße Anschauung und Vorstellung in uns verursacht. Diese Entscheidung ist sehr bequem; weil sie uns auf die simple Frage hinführt, ob eine Handlung oder Gefinnung bei ihrer Vorstellung oder Anschauung im Allgemeinen, ein gewisses Vergnügen oder Mißvergnügen erzeugt, um den Ursprung ihrer moralischen Recht- oder Unrechtmäßigkeit zu zeigen, ohne auf unbegreifliche Verhältnisse und Beschaffenheiten Rücksicht zu nehmen, welche niemals weder in der Natur wirklich gewesen sind, noch in unsrer Phantasie als klare und deutliche Begriffe existirt haben. Ich schmeichle mir einen großen Theil meines gegenwärtigen Vorhabens durch eine Bestimmung der Frage ausgeführt zu haben, welche mir von aller Zweideutigkeit und Dunkelheit so frei zu seyn scheint.

Zwei-

Zweiter Theil.

Ueber die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Erster Abschnitt.

Ob die Gerechtigkeit eine natürliche oder künstliche Tugend sey?

Ich habe schon zu verstehen gegeben, daß nicht die Empfindung jeder Art der Tugend natürlich sey; sondern, daß es einige Tugenden giebt, die Vergnügen und Beifall vermittelt der Kunst oder der Erfindung erwecken, welche durch die Umstände und Bedürfnisse des Menschengeschlechts veranlaßt werden. Von dieser Art ist nach meiner Meinung die Gerechtigkeit; und ehe ich noch die Natur der künstlichen Einrichtung prüfe, woraus die Empfindung dieser Tugend entstanden ist, werde ich mich bemühen, diese Behauptung durch einen kurzen, und wie ich hoffe, überzeugenden Beweis zu vertheidigen.

Es ist offenbar, daß, wenn wir eine Handlung loben, wir blos auf die Beweggründe sehen, die sie hervorgebracht haben, und daß wir die Handlungen als Zeichen oder Indikationen gewisser Principien im Gemüthe oder im Charakter betrachten. Das Aeufsere an der Handlung hat kein Verdienst. Die moralische Beschaffenheit müssen wir in dem
Inwen-

Inwendigen finden. Dieses geht aber direkte nicht an; und wir richten daher unsre Aufmerksamkeit auf die Handlungen als auf äußere Zeichen. Aber diese Handlungen werden doch immer nur als Zeichen betrachtet; und das letzte Objekt unsres Lobes oder Tadels ist der Beweggrund, der sie hervor gebracht hat.

Eben so, wenn wir eine Handlung fodern oder eine Person tadeln, daß sie dieselbe nicht gethan hat, so setzen wir allemal voraus, daß jemand in dieser Lage durch das eigenthümliche Princip dieser Handlung hätte müssen bestimmt werden, und wir finden ihn deshalb tadelhaft, weil er es vernachlässiget hat. Finden wir bey näherer Untersuchung, daß der tugendhafte Beweggrund dennoch in seinem Herzen wirksam war, und daß er nur durch einige uns unbekannte Umstände in seiner Wirkung aufgehalten wurde, so nehmen wir unsern Tadel zurück, und haben dieselbe Achtung gegen ihn, als ob er wirklich die Handlung gethan hätte, die wir von ihm fodern.

Hieraus erhellet also, daß alle tugendhafte Handlungen ihr Verdienst blos von den tugendhaften Bewegungsgründen empfangen, und blos als Zeichen solcher Beweggründe angesehen werden. Aus diesem Grunde schliesse ich, daß der erste tugendhafte Beweggrund, welcher einer Handlung Verdienst verschafft, niemals eine Rücksicht oder Beziehung auf die Tugend dieser Handlung seyn kann, sondern dieses muß ein anderer natürlicher Beweggrund oder Prin-

Princip seyn. Annehmen, daß die bloße Rücksicht auf die Tugend der Handlung der erste Grund sey, der eine Handlung hervorbringt, heißt durch einen Cirkel schließen. Ehe wir diese Rücksicht nehmen können, muß schon die Handlung wirklich tugendhaft seyn; und diese Tugend muß von einem tugendhaften Beweggrunde herkommen. Folglich muß der tugendhafte Beweggrund von der Rücksicht auf die Tugend der Handlung verschieden seyn. Eine Handlung muß schon tugendhaft seyn, ehe wir Rücksicht auf ihre Tugend nehmen können. Es muß also ein tugendhafter Beweggrund eher seyn, als die Betrachtung desselben.

Dieses ist nicht bloß eine metaphysische Subtilität, sondern mischt sich selbst in alle Schlüsse des gemeinen Lebens, ob wir vielleicht gleich nicht im Stande sind dieses in so deutlichen philosophischen Ausdrücken von uns zu geben. Wir tadeln eine Mutter, wenn sie ihr Kind vernachlässiget. Warum? Weil sie einen Mangel natürlicher Zärtlichkeit blicken läßt, welche eine Pflicht für jede Mutter ist. Wäre die natürliche Zärtlichkeit nicht eine Pflicht, so könnte auch die Sorge für die Kinder keine Pflicht seyn: und es wäre unmöglich, daß wir bey der Aufmerksamkeit, die wir auf unfre Kinder verwenden, die Pflicht vor Augen haben könnten. In diesem Falle setzen alle Menschen einen Beweggrund zu der Handlung voraus, der von der Empfindung der Pflicht verschieden ist.

Hier

Hier ist ein Mensch, der viele wohlwollende Handlungen verrichtet; er hilft den Unglücklichen: tröstet die Betrübten und dehnt seine Güte selbst gegen die größten Fremdlinge aus. Kein Charakter kann liebenswürdiger und tugendhafter seyn. Wir sehen diese Handlungen als Beweise der größten Menschenliebe an. Diese Menschenliebe ertheilt den Handlungen ein Verdienst. Eine Rücksicht auf dieses Verdienst ist also eine zweite Betrachtung und von dem vorhergehenden Princip der Menschenliebe, welche verdienstlich und lobenswürdig ist, abgeleitet.

Kurz es kann als eine unbezweifelte Maxime festgesetzt werden, daß keine Handlung tugendhaft oder moralisch gut seyn kann, wenn nicht in der menschlichen Natur ein Bewegungsgrund ist, der sie hervorbringt, und welcher von der Empfindung seiner Moralität ganz unterschieden ist.

Aber kann nicht die Empfindung der Moralität oder die Pflicht allein, ohne irgend einen andern Bewegungsgrund, eine Handlung hervorbringen? Ich antworte, dieses ist sehr wohl möglich: Aber es ist kein Einwurf gegen die gegenwärtige Theorie. Wenn ein tugendhafter Bewegungsgrund in der menschlichen Natur gewöhnlich ist, so kann ein Mensch, der den Mangel dieses Principis in sich fühlt, sich deshalb selbst verachten, und kann die Handlung ohne den Bewegungsgrund aus einer gewissen

wissen Empfindung der Pflicht thun, um durch Uebung zu jenem tugendhaften Princip zu gelangen oder sich wenigstens den Mangel daran so viel als möglich zu verbergen. Ein Mensch, der in seinem Herzen keine Dankbarkeit empfindet, thut dessen unerachtet gern dankbare Handlungen, und glaubt hierdurch seine Pflicht erfüllt zu haben. Handlungen werden anfänglich nur als Zeichen der Bewegungsgründe betrachtet: aber es ist in diesem Falle, so wie in allen übrigen, gewöhnlich, unfre Aufmerksamkeit auf die Zeichen zu heften, und die bezeichnete Sache in gewissem Betracht zu vernachlässigen. Aber obgleich ein Mensch bei einigen Gelegenheiten eine Handlung bloß um ihrer moralischen Verbindlichkeit willen thun kann, so setzt dieses doch wieder in der menschlichen Natur einige unterschiedene Principien voraus, welche fähig sind die Handlung hervorzubringen, und deren moralische Schönheit die Handlung verdienstlich macht.

Um nun dieses alles auf den gegenwärtigen Fall anzuwenden: so will ich setzen, es habe mir jemand eine Summe Geld unter der Bedingung geborgt, daß ich sie in wenig Tagen wieder geben solle; und daß er also nach Verlauf des festgesetzten Termins, das Geld wieder fodert. Hier frage ich: Was habe ich für einen Grund; welches Motiv bewegt mich das Geld wieder zu geben? Vielleicht wird man sagen, daß meine Achtung gegen die Gerechtigkeit und der Abscheu von Niederträchtigkeit und Schurkerei hinreichende Grün-

Gründe für mich sind, wenn ich anders nur den geringsten Grad von Rechtschaffenheit oder von Empfindung für Pflicht und Verbindlichkeit habe. Und diese Antwort ist ohne Zweifel für einen Menschen, der in einer bürgerlichen Verfassung lebt, und an gewisse Grundsätze der Gewohnheit und Erziehung gebunden ist, richtig und befriedigend. Aber in seinem rohen und mehr natürlichen Zustande, wenn ihr anders einen solchen Zustand natürlich nennen wollt, wird diese Antwort als völlig unverständlich und sophistisch verworfen werden. Denn ein Mensch in dieser Lage würde euch unmittelbar fragen: Worin besteht denn diese Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit, welche ihr in die Wiedererstattung des Geliehenen und die Enthaltung von dem Eigenthum eines andern setzt? In der äussern Handlung liegt sie nicht. Sie muß also in dem Bewegungsgrunde liegen, wovon die äussere Handlung abhängt. Dieser Bewegungsgrund kann nimmermehr die Vorstellung von der Rechtschaffenheit der Handlung seyn. Denn es ist ein offener Trugschluss, zu sagen, daß ein tugendhafter Beweggrund nöthig ist, um eine Handlung tugendhaft zu machen, und zu gleicher Zeit zu behaupten, daß die Tugend das Motiv der Handlung sey. Wie können wir auf die Tugend der Handlung Rücksicht nehmen, wenn nicht die Handlung schon vorher tugendhaft ist. Ein tugendhafter Bewegungsgrund muß also vor der Rücksicht, die man

man auf Tugend nehmen kann, vorhergehen; und es ist unmöglich, daß der tugendhafte Beweggrund und die Rücksicht auf die Tugend einerlei seyn kann.

Es ist also nöthig einen Bewegungsgrund für die Handlungen der Gerechtigkeit und Tugend zu finden, der von unsrer Rücksicht auf die Tugend verschieden ist; und hierinnen liegt nun die große Schwierigkeit. Denn wollten wir sagen, daß ein Interesse an unserm Privatvorteile oder an unsern ehrlichen Namen der gesetzmäßige Bewegungsgrund aller tugendhaften Handlungen wäre; so würde folgen, daß, wo dieses Interesse nicht ist, auch keine Tugend mehr statt haben könne. Nun ist aber gewiß, daß die Selbstliebe, wenn sie sich selbst überlassen bleibt und frei handelt, statt uns zu tugendhaften Handlungen anzutreiben, vielmehr die Quelle aller Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit ist; und niemand kann jemals diese Untugenden ablegen, ohne die natürlichen Regungen dieses Triebes zu unterdrücken und einzuschränken.

Sollte man aber behaupten, daß die Betrachtung des gemeinen Bestens, dem nichts mehr zuwider ist, als die Handlungen der Ungerechtigkeit und Niederträchtigkeit, der Grund oder das Motiv solcher Handlungen wäre; sollte man dieses sagen, so würde ich folgende drei Betrachtungen, welche wohl unsre Aufmerksamkeit verdienen, zur Erwägung vorlegen. Erstlich ist das gemeine Beste seiner Natur nach nicht nothwendig

dig mit der Beobachtung der Gesetze der Gerechtigkeit verknüpft; sondern es steht nur, nachdem man auf eine künstliche Art über diese Regeln übereingekommen ist, mit der Beobachtung derselben in Verbindung, wie in der Folge ausführlicher gezeigt werden soll. Zweitens, wenn wir annehmen, daß das Borgen ins geheim geschieht, und das Interesse des Kreditors es ebenfalls nothwendig erfordert, daß das Geld ihm auch ins geheim zurückgegeben werde (wie wenn der Gläubiger seine Reichtümer nicht merken lassen will); so paßt in diesem Falle das Beispiel nicht mehr, und das Publikum hat kein Interesse mehr an den Handlungen des Schuldners; ob ich gleich überzeugt bin, daß kein Moralist behaupten wird, daß in diesem Falle die Pflicht oder die Verbindlichkeit zu bezahlen aufhöre. Drittens beweiset die Erfahrung hinlänglich, daß die Menschen in ihren gewöhnlichen alltäglichen Handlungen nicht so weit hinaus denken, und daß die Vorstellung des allgemeinen Wohls wenig oder nichts dabey thut, wenn sie ihre Gläubiger bezahlen, ihr Versprechen erfüllen, sich des Stehlens, Raubens und der Ungerechtigkeit aller Art enthalten. Dieses ist ein viel zu entfernter und hoher Bewegungsgrund, als daß er auf die gemeine Menschenklasse Einfluß haben, und mit einiger Stärke Handlungen hervorbringen könnte, die dem Privatvorteile so sehr widersprechen, als es oft Handlungen der Gerechtigkeit und selbst der gemeinsten Tugend thun.

Im

Im Allgemeinen kann man wohl behaupten, daß es keine solche Leidenschaft im menschlichen Gemüthe giebt, als die Menschenliebe ist, wenn sie bloß als solche unabhängig von persönlichen Eigenschaften, Dienstleistungen oder Verhältnissen zu uns betrachtet wird. Zwar ist es wahr, es ist keine menschliche und selbst keine empfindende Kreatur, deren Glück oder Unglück uns nicht in einem gewissen Grade afficiren sollte, wenn es uns nahe ist und mit lebhaften Farben vorgestellt wird: Aber dieses ist allein eine Folge der Sympathie, und beweist keine solche allgemeine Liebe zum menschlichen Geschlechte insbesondere, da sie sich auch über unsre Gattung hinaus erstreckt. Eine Liebe zwischen den Geschlechtern ist offenbar eine in die menschliche Natur eingepflanzte Leidenschaft; und diese Leidenschaft erscheint nicht bloß selbst mit ihren eigenthümlichen Zufällen, sondern entzündet auch jeden andern Zunder der Leidenschaft, und macht, daß Schönheit, Witz, Zärtlichkeit weit stärkere Leidenschaften erweckt, als sie sonst würden gethan haben. Wäre eine allgemeine Liebe unter allen menschlichen Geschöpfen, so würde sie sich auf eben die Art zeigen. Ein gewisser Grad von einer guten Eigenschaft würde eine stärkere Liebe verursachen als der nämliche Grad von einer schlechten Eigenschaft Haß verursachen würde; wovon wir gerade das Gegentheil in der Erfahrung antreffen. Die Naturen der Menschen sind hierinne verschieden, und einige haben einen größern Hang

zu den zärtlichen, andre zu den rauhen Leidenschaften: indessen können wir doch so viel behaupten, daß der Mensch im Allgemeinen oder die menschliche Natur sowohl ein Objekt der Liebe als des Hasses seyn kann, und daß noch eine andre Ursache erfordert wird, welche durch ein doppeltes Verhältniß der Impressionen und Begriffe diese Leidenschaften erwecken kann. Umsonst wird man sich bemühen, diese Hypothese umzustossen. Es giebt keine einzige Erscheinung, die eine solche Art von Liebe zu den Menschen verriethe, welche ganz unabhängig von ihren Verdiensten und andern Umständen ist. Wir lieben die Gesellschaft im Allgemeinen; aber wir lieben sie so, wie wir ein jedes andre Vergnügen lieben. Ein Engländer ist in Italien unser Freund; ein Europäer in China; und vielleicht würde ein Mensch blos als Mensch geliebt werden, wenn wir ihn im Monde anträfen. Aber dieses rührt blos von der Beziehung auf uns selbst her, welche in diesen Fällen dadurch, daß sie auf wenig Personen eingeschränkt ist, Kraft gewinnt.

Wenn das allgemeine Wohlwollen, oder die Erwägung des Interesses des menschlichen Geschlechts nicht der ursprüngliche Bewegungsgrund der Gerechtigkeit seyn kann, so kann noch weniger das Privatwohlwollen oder die Erwägung des Interesses eines einzelnen Menschen dieser Bewegungsgrund seyn. Denn wenn er nun mein Feind ist, oder mir gerechte Gelegenheit gegeben hat, ihn zu hassen? Wie wenn er nun ein

Geiz-

Geizhals ist, und doch von dem, was ich ihm entziehe, keinen Gebrauch machen würde? Wie, wenn er ein lüderlicher Verschwender ist, und sich mehr Ungemach als Vergnügen von großen Besitzungen zuziehen wird? Wie wenn ich in der größten Noth bin, und dringende Gründe habe, für meine Kinder etwas herbeizuschaffen? In allen diesen Fällen würde der ursprüngliche Beweggrund zur Gerechtigkeit fehlen, und folglich auch die Gerechtigkeit selbst, und mit ihr alles Eigenthum, Recht und Verbindlichkeit zu Grunde gehen.

Ein Reicher ist moralisch verbunden denen, welche es bedürfen, etwas von seinem Ueberflusse mitzutheilen. Wäre Privatwohlwollen das ursprüngliche Motiv der Gerechtigkeit, so würde ich keine Verbindlichkeit haben, andern mehr zu lassen, als ich verbunden bin, ihnen zu geben. Wenigstens würde der Unterschied sehr unbeträchtlich seyn. Die Menschen heften ihre Leidenschaften überhaupt mehr auf das, was sie besitzen, als auf Dinge, die sie nie genossen haben. Aus diesem Grunde würde es eine grössere Grausamkeit seyn, einen Menschen eines Dinges zu berauben, als ihm dasselbe nicht zu geben. Aber wer wird behaupten, daß dieses der einzige Grund der Gerechtigkeit sey?

Ueberdem müssen wir noch erwägen, daß der Hauptgrund, weshalb die Menschen sich so sehr an ihre Besitzungen halten, darin besteht, daß sie sie als ihr Eigenthum ansehen, und als etwas, das ihnen durch die Gesetze der Gesellschaft unverletzlich

gesichert ist. Dieses ist aber eine zweite Betrachtung, die sich erst auf die vorhergehenden Begriffe von Gerechtigkeit und Eigenthum gründet.

Eines Menschen Eigenthum soll, wie man annimmt, gegen jeden Menschen in jedem möglichen Falle vertheidiget werden. Das Privatwohlwollen aber ist gegen einige Personen schwächer als gegen andere, und so sollte es auch seyn. Ja gegen viele oder gar gegen die mehresten Personen muß es ganz und gar fehlen. Das Privatwohlwollen ist also nicht das ursprüngliche Motiv der Gerechtigkeit.

Aus allem diesen folgt nun, daß wir kein reales und allgemeines Motiv, die Gesetze der Billigkeit zu beobachten, haben, als die Billigkeit und das Verdienst dieser Beobachtung; und da keine Handlung gerecht oder verdienstvoll seyn kann, wenn sie nicht von einem abgesonderten Motive entstehen kann, so ist hier eine offenbare Sophisterei und ein Schluss in einem Cirkel. Wenn wir also nicht zugeben wollen, daß die Natur selbst die Urheberin von dieser Sophisterei ist und sie nothwendig und unvermeidlich gemacht hat, so müssen wir gestehen, daß die Empfindung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht von Natur da ist, sondern daß sie durch Kunst, obgleich nothwendig, vermittelt der Erziehung und andrer menschlicher Konventionen, hervorgebracht wird.

Als Korollarium will ich noch hinzufügen, daß, da keine Handlung Lob oder Tadel verdienen kann, ohne einige Motive oder antreibende

Lei-

Leidenschaften, die von der moralischen Empfindung verschieden sind, diese verschiedenen Leidenschaften einen grossen Einfluss auf jene Empfindung haben müssen. Wir loben oder tadeln sie nach der allgemeinen Kraft, welche sie in der menschlichen Natur beweisen. Wenn wir über die Schönheit der thierischen Körper urtheilen, so sehen wir allemal auf die Oekonomie einer gewissen Art; und wenn in den Gliedern und Zügen diejenige Proportion ist, die der Art gemein ist, so erklären wir sie für hübsch und schön. Auf eben die Art betrachten wir auch allemal die natürliche und gewöhnliche Kraft der Leidenschaften, wenn wir über Tugend und Laster urtheilen; und wenn die Leidenschaften auf dieser oder jener Seite sehr viel von dem gewöhnlichen Maassstabe abweichen, so verwerfen wir sie jedesmal als lasterhaft. Natürlicher Weise betrachtet, liebt ein Mensch seine Kinder mehr, als seine Enkel, seine Enkel mehr als seine Vettern, seine Vettern mehr als Fremde, wenn sonst alle Umstände gleich sind. Daher entstehen unsere gewöhnlichen Bestimmungen von Pflicht, wodurch wir den einen dem andern vorziehen sollen. Unsere Empfindung der Pflicht folgt allemal dem gewöhnlichen und natürlichen Laufe der Leidenschaften.

Um keinen Anstoss zu geben, muss ich hier bemerken, dass, wenn ich die Gerechtigkeit für eine nicht natürliche Tugend halte, ich das Wort natürlich so gebrauche, dass es blos dem Künstlichen entgegensteht. In einer andern Bedeutung

des Worts ist keine Tugend natürlicher als die Gerechtigkeit, so wie kein Princip der menschlichen Seele natürlicher ist, als die Empfindung oder der Sinn für die Tugend. Das Menschengeschlecht ist eine erfinderische Art Wesen; und wenn eine Erfindung leicht und absolut nothwendig ist, so kann man eben so eigentlich sagen, daß sie natürlich sey, als irgend etwas anders, das unmittelbar von ursprünglichen Principien, ohne die Dazwischenkunft des Nachdenkens oder der Reflexion, herkömmt. Ob also gleich die Regeln der Gerechtigkeit künstlich sind, so sind sie doch nicht willkührlich. Und man kann sie auch recht füglich Gesetze der Natur nennen; wenn wir unter natürlich dasjenige verstehen; was einer gewissen Art gemein ist oder selbst, wenn wir es auf ein Prädikat einschränken, das von einer gewissen Art unzertrennlich ist.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Ursprunge der Gerechtigkeit und des Eigenthums.

Wir kommen nun zu der Untersuchung zweier Fragen; die eine nämlich betrifft die Art und Weise, wie die Regeln der Gerechtigkeit durch die Kunst der Menschen bestimmt worden sind; und die andre betrifft die Gründe, welche uns bewegen der Beobachtung oder Vernachlässi-

läffigung dieser Regeln eine moralische Schönheit oder Häfslichkeit beizulegen. Dafs diese Fragen verschieden sind, wird in der Folge ganz deutlich werden. Wir wollen bey der erstern anfangen.

Die Natur scheint bei dem ersten Anblicke unter allen Thieren, mit denen dieser Erdboden bevölkert ist, gegen keines mehr Grausamkeit bewiesen zu haben, als gegen den Menschen, indem sie ihn mit so unzähligen Bedürfnissen und Nothwendigkeiten überladen und so schlechte Mittel gegeben hat, ihnen abzuhelpen. In andern Geschöpfen sind diese beiden Stücke im Allgemeinen sich immer gleich. Wenn wir den Löwen als ein gefrässiges und fleischfressendes Thier betrachten, so müssen wir freylich leicht entdecken, dafs er viele Bedürfnisse hat; aber wenn wir auch dabei seine Gestalt und Natur ansehen, seine Behendigkeit, seinen Muth, seine Waffen und seine Kraft, so werden wir finden, dafs diese Vortheile seinen Bedürfnissen das Gleichgewicht halten. Das Schaaf und das Rindvieh haben diese Vortheile nicht; dafür aber sind auch ihre Begierden gemäfsigt, und ihr Futter ist leicht zu haben. Nur allein in dem Menschen kann man diese unnatürliche Verbindung der Schwäche und des nothwendigen Bedürfnisses in der grössten Vollkommenheit sehen. Nicht allein die Nahrung, welche zu seinem Unterhalte erfordert wird, flieht ihn, wenn er sie sucht oder sich ihr nähert, oder fodert wenigstens erst seine Arbeit, wenn sie hervorgebracht werden soll;

soll; sondern er muß auch Kleider und Nahrung haben, um sich gegen die Anfälle der Witterung zu vertheidigen; ob er gleich, wenn man ihn bloß an sich betrachtet, weder mit Waffen, noch Kraft, noch andern natürlichen Geschicklichkeiten versehen ist, welche zu so vielen Nothwendigkeiten einigermaßen erfordert würden.

Die Gesellschaft ist es allein, welche diesen feinen Mängeln abhelfen und ihn seinen Nebengeschöpfen gleich machen und selbst über sie emporheben kann. Durch die Gesellschaft wird für alle seine Schwachheiten gesorgt; und ob sich in derselben gleich seine Bedürfnisse jeden Augenblick vervielfältigen, so werden doch seine Geschicklichkeiten noch mehr vermehrt, und machen ihn in aller Rücksicht zufriedener und glücklicher, als er in seinem wilden und einsamen Zustande je hätte werden können. Wenn jede individuelle Person allein und bloß für sich arbeitet, so ist seine Kraft zu schwach, etwas Beträchtliches zu Stande zu bringen. Da er schon genug zu thun hat seinen verschiedenen nothwendigsten Bedürfnissen abzuhefen, so kann er nie in irgend einem besondern Stücke eine Vollkommenheit erreichen; und da seine Kraft und der Erfolg ihrer Anwendung nicht zu allen Zeiten gleich ist, so muß jedesmal, so bald uns unsere Bemühung bei einem dieser Stücke nur im geringsten fehl schlägt, unser Untergang und Elend unvermeidlich erfolgen. Die Gesellschaft gewährt ein Mittel gegen diese drei Unbequemlichkeiten. Durch
die

die Verbindung der Kräfte wird unfre Macht vermehrt: durch die Vertheilung der Geschäfte wächst unfre Geschicklichkeit, und durch den wechselseitigen Beistand werden wir dem Spiele des Zufalles und Schicksals weniger ausgesetzt. Durch diesen Zuwachs von Macht, Geschicklichkeit und Sicherheit wird also die Gesellschaft sehr vortheilhaft für uns.

Zur Formirung einer Gesellschaft wird aber nicht nur erfordert, daß sie vortheilhaft sey, sondern auch, daß die Menschen diese Vorthteile empfinden, und erkennen, und in ihrem wilden und unkultivirten Zustande ist es unmöglich, daß sie durch Nachdenken und Reflektiren allein zu dieser Erkenntniß gelangen sollten. Zum größten Glück ist mit denen Nothwendigkeiten, deren Mittel entfernt und dunkel sind, ein anderes nothwendiges Bedürfnis verknüpft, welches, da das Mittel seiner Befriedigung immer da und leicht zu erhalten ist, mit Recht als die erste und ursprüngliche Quelle der menschlichen Gesellschaft angesehen werden kann. Dieses nothwendige Bedürfnis ist kein anderes, als der natürliche Geschlechstrieb, der sie zusammen vereinigt und ihre Vereinigung erhält, bis ein neues Band in ihrer Liebe gegen ihre gemeinschaftliche Frucht dazu kömmt. Diese neue Liebe wird nun auch die Quelle der Vereinigung zwischen Eltern und Kinder und bildet schon eine zahlreichere Gesellschaft; wo die Eltern vermöge ihrer grösseren Macht und Weisheit regieren, und doch dabei in der Ausübung ihrer

rer Gewalt durch jene natürliche Zuneigung, die sie zu den Kindern haben, eingeschränkt sind. Hier-
auf wirken Gewohnheit und Uebung auf die zarten
Gemüther der Kinder, und es dauert nicht lange,
so werden sie die Vortheile gewahr, die sie von der
Gesellschaft ziehen können, und so werden sie nach
und nach für sie gebildet, die rauhen Auswüchse
werden abgeschnitten und die Leidenschaften, wel-
che die menschliche Vereinigung hindern, werden
bis auf einen gewissen Punkt eingeschränkt.

Denn es darf nicht verhehlt werden, daß ob-
gleich die Umstände der menschlichen Natur eine
Vereinigung nothwendig machen, und obgleich sol-
che Leidenschaften des Vergnügens und der natür-
lichen Zuneigung unvermeidliche Gründe zur Ge-
sellschaft zu seyn scheinen; so giebt es doch einige
andere Dinge in unsren natürlichen Anlagen
und äuffern Umständen, welche sehr unbe-
quem sind, und sogar der erforderlichen Vereini-
gung widersprechen. Unter den Hindernissen der
ersten Art ist unstreitig unfre Selbstsucht das
wichtigste. Ich weifs wohl, daß im Allgemeinen
zu reden, die Vorstellungen dieser Eigenschaft im-
mer viel zu übertrieben sind, und daß die Beschrei-
bungen, welche gewisse Philosophen von dem Men-
schengeschlechte in diesem Stücke geben, eben so
weit von der Natur entfernt sind, als die Erzählung
von jenen Ungeheuern, die wir in Fabeln und Ro-
manen antreffen. Ich bin so weit entfernt zu glau-
ben, daß die Menschen gegen nichts eine grössere
Zunei-

Zuneigung haben, als gegen sich selbst, dafs ich vielmehr der Meinung bin, dafs man zwar selten einen finden wird, der eine einzelne Person mehr liebt als sich selbst, dafs man aber eben so selten jemanden antreffen wird, in welchem nicht alle gefellige Neigungen zusammengenommen die ganze Selbstliebe übertreffen sollten. Man frage die gemeinste Erfahrung: Seht ihr nicht, dafs obgleich der ganze Aufwand für die Familie überhaupt von dem Willen des Hausherrn abhängt, es dessenunachtet wenige giebt, die nicht den grössten Theil ihres Vermögens auf das Vergnügen ihrer Weiber und auf die Erziehung ihrer Kinder wenden, und den kleinsten Theil zu ihren eignen Gebrauch und Unterhalt verthun? Dieses bemerken wir an allen, welche in dergleichen zärtlichen Verbindungen stehen; und wir können voraussetzen, dafs der Fall mit andern der nämliche seyn würde, wenn sie sich in einer ähnlichen Lage befänden.

Aber obgleich diese Großmuth der menschlichen Natur zur Ehre gereicht, so müssen wir doch auch bemerken, dafs diese so edle Leidenschaft anstatt die Menschen für große Gesellschaften geschickt zu machen, denselben vielmehr so zuwider ist, als es die eigennützigste Selbstsucht nur immer seyn kann. Denn da ein jeder Mensch sich mehr liebt, als eine andere einzelne Person und bei seiner Liebe gegen andre nur seinen Verwandten und Freunden die größte Zärtlichkeit beweist, so muß hieraus nothwendig ein Widerstreit unter den Leidenschaften und folglich

lich auch unter den Handlungen entstehen, welcher für die neu errichtete Vereinigung nicht anders als sehr gefährlich seyn kann.

Indessen würde dieser Widerstreit der Leidenschaften nur von geringer Gefahr seyn, läge nicht in unsern äußern Umständen eine solche Eigenthümlichkeit, welche ihm Gelegenheit verschafft, sich zu äußern. Wir besitzen drei verschiedene Arten von Gütern; die innere Selbstzufriedenheit unseres Gemüths, die äußern körperlichen Vortheile, und den Genuß solcher Besitzungen, die wir durch Fleiß oder Glück erworben haben. Der Genuß des erstern Guts ist vollkommen sicher; die zweite Art Güter kann uns entrissen werden, aber wer sie uns nimmt, kann selbst keinen Vortheil aus ihnen ziehen. Nur die letzten allein sind der Gewalt anderer ausgesetzt und können ohne Verlust oder Aenderung einem andern überliefert werden; da indessen doch keine hinreichende Menge derselben da ist, um jeden nanns Begierden und Bedürfnisse zu befriedigen. So wie also die Vermehrung dieser Güter den Hauptvortheil der Gesellschaft ausmacht, so ist die Unbeständigkeit ihres Besitzes, nebst ihrer Sparsamkeit, das Haupthinderniß derselben.

Umsonst werden wir erwarten, in der unkultivirten Natur ein Hülfsmittel gegen diese Unbequemlichkeit zu finden; umsonst werden wir dort ein von aller Kunst unabhängiges Princip des menschlichen Gemüths suchen, welches diesen besondern

sondern Leidenschaften das Gleichgewicht halten und machen könnte, daß wir die aus unsern Umständen entstehenden Versuche, sie ändern zu entziehen, besiegen. Der Begriff der Gerechtigkeit kann diesen Zweck nicht erfüllen oder für eine natürliche Ursache gehalten werden, die fähig wäre, die Menschen zu einem billigen wechselseitigen Betragen zu bewegen. Von jener Tugend, so wie sie bei uns verstanden wird, lassen sich rohe und wilde Menschen nichts träumen. Denn der Begriff der Beleidigung oder Ungerechtigkeit begreift eine Unmoralität oder ein Laster in sich, das gegen eine andere Person begangen worden ist. Und da jede unmoralische Handlung von einem Mangel oder von einer Krankheit der Leidenschaften herrührt, und da dieser Mangel größtentheils nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur in der Einrichtung des Gemüths betrachtet werden muß; so wird leicht zu erkennen seyn, ob wir eines unmoralischen Betragens gegen andere schuldig sind, wenn wir die natürliche und gewöhnliche Kraft derjenigen verschiedenen Leidenschaften betrachten, die auf sie gerichtet sind. Nun ist klar, daß in der ursprünglichen Einrichtung unsres Gemüths unsre größte Aufmerksamkeit auf uns selbst gerichtet ist; denn zunächst geht sie auf unsre Verwandten und Freunde; und nur ein sehr schwacher Grad derselben erreicht Fremde und gleichgültige Personen. Diese Partheilichkeit und ungleiche Zuneigung also muß nicht nur einen Einfluß auf unsre Aufführung und Betragen in der Gesellschaft haben,

son-

sondern auch auf unsre Begriffe von Tugend und Laster; so das sie macht, das wir eine sehr merkliche Ueberschreitung eines solchen Grades der Partheilichkeit entweder durch zu grosse Erweiterung oder Verengung der Leidenschaften, für lasterhaft und unmoralisch halten. Dieses können wir in unsern gemeinsten Urtheilen über Handlungen bemerken, wo wir jemanden tadeln, so bald er alle seine Leidenschaften entweder blos auf seine Familie einschränkt, oder sie so vernachlässiget, das er in Kollisionsfällen einem Fremdlinge oder einem bloßen zufälligen Bekannten den Vorzug giebt. Aus allem diesem fliesst, das unsre natürlichen unkultivirten Begriffe der Moralität, anstatt ein Mittel gegen die Partheilichkeit unsrer Leidenschaften herbeizuschaffen, vielmehr mit dieser Partheilichkeit übereinstimmen und ihr noch mehr Stärke und Einfluss geben.

Das Mittel ist also nicht durch Natur, sondern durch Kunst gegeben; oder eigentlicher zu reden, die Natur hat für das, was in den Leidenschaften unregelmässig und unbequem ist, die Urtheilskraft und den Verstand als Mittel angeordnet. Denn wenn die Menschen seit ihrer ersten Erziehung in der Gesellschaft, die unendlichen Vortheile, welche aus derselben entstehen, inne geworden sind, und dadurch überdem noch eine neue Liebe zur Gesellschaft und zum Umgange erhalten haben; und wenn sie bemerkt haben, das die hauptsächlichste Störung in der Gesellschaft von den sogenannten äusserlichen Gü-

Gütern und deren Vergänglichkeit und leichten Wechsel entspringt; so müssen sie auf ein Mittel denken, diese Güter, so viel als möglich, eben so stetig und beständig zu machen, als die Gaben des Geistes und des Körpers. Dieses kann aber nicht anders geschehen, als wenn alle Glieder gemeinschaftlich übereinkommen und sich vereinigen dem Besitze solcher äußerlichen Güter Beständigkeit zu gewähren, und einem jeden den ruhigen Genuß dessen, was er durch Glück und Fleiß erwirbt, zu verstatten. Hierdurch weiß ein jeder, was er sicher besitzt; und die partheiischen und sich widerstreitenden Bewegungen der Leidenschaften sind eingeschränkt. Auch ist eine solche Einschränkung diesen Leidenschaften selbst nicht entgegen; denn wenn dieses wäre, so könnten sie nie wirken und gar nicht unterhalten werden; sondern sie ist bloß ihren schrankenlosen und heftigen Ausbrüchen zuwider. Anstatt unsern eignen oder unsrer nächsten Freunde Vortheil dadurch, daß wir uns fremder Besitzungen enthalten, aufzuopfern, können wir ihn vielmehr nicht besser befördern als durch eine solche Konvention; weil wir dadurch die Gesellschaft aufrecht erhalten, die zu ihrem Wohlfeyn und zu ihrer Subsistenz eben so nöthig ist als zu unserer eignen.

Diese Konvention ist kein Versprechen; denn die Versprechungen erhalten erst, wie wir in der Folge sehen werden, ihre Gültigkeit von den menschlichen Konventionen. Es ist bloß ein allgemei-

meines Gefühl für das gemeinschaftliche Interesse, das sich alle Glieder der Gesellschaft einander zu verstehen geben, und welches sie bestimmt, ihre Handlungen gemeinschaftlich gewissen Regeln zu unterwerfen. Ich sehe, daß es meinem Vortheile gemäß ist, einen andern ungestört in dem Besitze seiner Güter zu lassen, wenn er nur in Ansehung meiner eben so handeln will. Er bemerkt einen gleichen Vortheil für sich, wenn er sein Betragen nach eben der Regel einrichtet. Wenn nun diese gemeinschaftliche Empfindung des Vortheils wechselseitig ausgedrückt und von beiden erkannt wird, so bringt sie eine ihm gemäße Entschliessung und Aufführung hervor. Und dieses kann recht gut eine Konvention oder Uebereinkunft zwischen uns heißen, obgleich kein Versprechen dabei vorkömmt; weil die Handlungen eines jeden von uns eine Beziehung auf die Handlungen des andern haben, und unter der Voraussetzung geschehen, daß auf der andern Seite etwas gleiches geschehen werde. Zwei Menschen, welche die Ruder eines Schiffs bewegen, thun dieses vermöge einer Uebereinkunft oder Konvention, ob sie sich gleich niemals einander etwas versprochen haben. Und nicht weniger ist auch die Regel in Ansehung des festen Besitzes der Güter auf dergleichen menschliche Konventionen gegründet, die nach und nach immer fester wird und durch allmählichen Fortgang und unsre wiederholte Erfahrung der Unbequemlichkeiten, die mit der Uebertretung derselben verknüpft sind, immer mehr

Stärke

Stärke erhält. In diese Erfahrung versichert uns noch mehr, daß das Gefühl für den Vorthail allen unsern Mitmenschen gemein geworden ist, und giebt uns ein Vertrauen auf die künftige Regelmäßigkeit ihres Betragens. Und nur allein auf diese Erwartung gründet sich unsere Mäßigkeit und Enthaltfamkeit. Eben so sind auch nach und nach Sprachen durch bloße Konventionen ohne alle Verabredung entstanden. Ferner sind auf ähnliche Art Gold und Silber die gemeinen Maasse zum Tausch geworden, und es werden zur Zufriedenheit der Menschen Dinge damit bezahlt, die an sich hundertmal mehr werth sind.

Sobald diese Konvention in Ansehung der Enthaltung von fremden Besitzungen einmal eingetreten ist, und ein jeder einen beständigen Besitz seiner Güter erworben hat, so entstehen unmittelbar die Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, so wie auch die Begriffe von Eigenthum, Recht, und Verbindlichkeit. Die letztern sind gänzlich unverständlich, wenn man nicht zuvor die erstern versteht. Unser Eigenthum besteht in nichts andern als solchen Gütern, deren beständigen Besitz uns die Gesetze der Gesellschaft, d. h. die Gesetze der Gerechtigkeit, zugesichert haben. Diejenigen also, welche die Ausdrücke Eigenthum, Recht oder Verbindlichkeit gebrauchen, ehe sie den Ursprung der Gerechtigkeit erklärt haben, oder sie wohl gar zur Erklärung derselben brauchen, machen sich eines sehr groben Trugschlusses schuldig, und

und können ihre Schlüsse nie auf einen festen Grund bauen. Das Eigenthum eines Menschen ist ein Ding, das mit ihm in einem Verhältnisse steht. Dieses Verhältniß ist nicht physisch, sondern moralisch, und gründet sich auf die Gerechtigkeit. Es ist also ganz verkehrt, wenn man sich einbildet, daß wir einen Begriff von dem Eigenthume haben können, ohne die Natur der Gerechtigkeit vollständig zu verstehen, und ihren Ursprung in der Kunst und Erfindung der Menschen zu zeigen. Der Ursprung der Gerechtigkeit erklärt den Ursprung des Eigenthums. Ein und eben dieselbige künstliche Einrichtung erzeugt beide. Da nun unsre erste und natürliche Empfindung der Sittlichkeit auf der Natur unsrer Leidenschaften beruht, und uns und unsern Freunden den Vorzug vor Fremden giebt; so ist es unmöglich, daß von Natur ein solches Ding, wie ein bleibendes Recht oder Eigenthum, sey, weil die entgegengesetzten Leidenschaften der Menschen sie nach entgegengesetzten Richtungen treiben, und durch keine Konvention oder Uebereinstimmung eingeschränkt werden.

Niemand kann zweifeln, daß die Konvention, ein Eigenthum und festen Besitz anzuerkennen, nicht unter allen Dingen das nothwendigste zur Errichtung und Aufrechterhaltung der menschlichen Gesellschaft sey, und daß, wenn man einmal übereingekommen ist, diese Regel festzusetzen und zu beobachten, wenig oder nichts mehr übrig bleibt, um eine vollkommne Harmonie und Einigkeit zu Stande

de zu bringen. Alle übrigen Leidenschaften, ausser der für den eignen Vorthail, sind entweder leicht im Zaum zu halten, oder nicht von so verderblichen Folgen, wenn man ihnen nachsieht. So ist die Eitelkeit mehr eine Leidenschaft, die der Gesellschaft zuträglich ist, und die Menschen unter sich vereinigt. Mitleiden und Liebe sind von eben der Art. Und was Neid und Rachsucht anbetrifft, so sind sie zwar verderblich, aber sie wirken doch nicht kontinuierlich, sondern nur dann und wann, und gehen auch nur auf einzelne Personen, die man für glücklicher hält, oder für seine Feinde achtet. Iene Begierde allein für uns und unsre nächsten Freunde, Güter und Besitzungen zu erwerben, ist unerfättlich, kontinuierlich, allgemein und zielt geradezu auf die Zerstörung der Gesellschaft. Es giebt kaum einen Menschen, der dieser Leidenschaft nicht unterworfen wäre; und es giebt gewiss keinen, der nicht von ihr etwas zu fürchten hätte, wenn sie ohne Einschränkung wirken dürfte, und ihren ersten und natürlichsten Bewegungen folgte. So dafs wir im Ganzen bey Errichtung einer Gesellschaft die Schwierigkeiten bloss nach denen für gröfser oder kleiner achten, welche wir bei der Regulirung und Einschränkung dieser Leidenschaft antreffen.

Es ist gewiss, dafs keine Leidenschaft in der menschlichen Seele hinlängliche Stärke und zugleich eine gehörige Richtung der Liebe zum Gewinn das Gegengewicht zu halten, und die Menschen dadurch

zu tauglichen Gliedern der Gesellschaft zu machen, daß sie sie von den Besitzungen anderer zurückhält. Das Wohlwollen gegen Fremde ist viel zu schwach zu diesem Zwecke; und was die übrigen Leidenschaften anbetrifft, so entflammen sie diese Begierde noch mehr, wenn wir bemerken, daß wir, je größer unser Vermögen ist, desto eher im Stande sind, alle unsre Neigungen zu befriedigen. Es ist also keine Leidenschaft im Stande, der eigennützigen Leidenschaft Widerstand zu thun, als dieselbige Leidenschaft selbst, wenn man ihre Richtung ändert. Nun muß diese Veränderung der Richtung nothwendig bey der geringsten Reflexion entstehen; da es ganz klar am Tage liegt, daß die Leidenschaft viel besser befriediget werden kann, wenn sie eingeschränkt wird, als wenn man ihr volle Freiheit läßt; und daß wir, indem wir die Gesellschaft erhalten, weit größere Fortschritte in Erwartung des Vermögens machen, als in einem einsamen und verlassenen Zustande, welcher auf Gewaltthätigkeit, und eine allgemeine Lizenz erfolgen muß. Die Frage also, welche die Schwäche oder Güte der menschlichen Natur betrifft, geht der andern Frage über den Ursprung der Gesellschaft gar nichts an; und es braucht hier nichts erwogen zu werden, als die verschiedenen Grade der menschlichen Klugheit oder Thorheit. Denn man mag die Leidenschaft des Eigennutzes für lasterhaft oder tugendhaft erklären, es ist immer einerlei; weil sie sich von selbst einschränkt. Denn wenn sie tugendhaft ist, so werden

den die Menschen durch ihre Tugend gefellig; ist sie lasterhaft, so hat das Laster dieselbige Wirkung.

Da nun diese Leidenschaft sich dadurch einschränkt, daß sie einer Regel folgt, wodurch die Beständigkeit und Festigkeit des Besitzes möglich wird; so müßte die Gesellschaft, wenn diese Regel sehr abstrus und schwer zu finden wäre, gewissermaßen auf einem Zufalle beruhen, und die Wirkung vieler Jahrhunderte seyn. Aber sollte sich finden, daß nichts einfacher und leichter seyn kann, als diese Regel; daß sie jeder Vater, um Friede unter seinen Kindern zu erhalten, einführen muß; und daß diese ersten rohen Anfänge der Gerechtigkeit jeden Tag zunehmen müssen, so wie sich die Gesellschaft erweitert; wenn alles dieses einleuchtend ist, und es muß einleuchtend seyn, so können wir sicher schliessen, daß es den Menschen ganz unmöglich ist, eine beträchtliche Zeit in diesem wilden Zustande, der vor der Gesellschaft vorhergeht, zu bleiben; sondern daß gleich anfangs sein Zustand und seine Lage für gesellschaftlich gehalten werden muß. Indessen mögen die Philosophen immerhin, wenn sie wollen, ihr Raisonnement bis auf den sogenannten Naturstand ausdehnen; wenn sie nur zugeben, daß er eine bloße philosophische Erdichtung sey, der weder jemals Realität gehabt hat, noch auch Realität haben konnte. Da die menschliche Natur aus zwei Haupttheilen besteht, welche in allen ihren Handlungen nöthig sind; die Leidenschaften und der Ver-

stand; so ist gewiss, daß die bloßen Antriebe der erstern, ohne daß ihnen der letztere die Richtung giebt, die Menschen unfähig zur Gesellschaft machen. Und es kann sehr wohl verstattet werden, die Wirkungen, welche aus den abgefonderten Operationen dieser zwei Bestandtheile des menschlichen Gemüths entspringen, jede für sich zu betrachten. Denn es muß in der Sittenlehre eben die Freiheit gelten, als in der Physik; und in der letztern ist es sehr gewöhnlich, daß man eine Bewegung als zusammengesetzt und aus zwei von einander verschiedenen Theilen bestehend, ansieht; ob man gleich dabei sehr gut erkennt, daß die Bewegung an sich unzusammengesetzt und unzertrennlich ist.

Dieser Stand der Natur ist also als eine bloße Erdichtung anzusehen, die der von dem goldenen Zeitalter, das die Dichter erfunden haben, nicht unähnlich ist; nur mit dem Unterschiede, daß der erstere als ein Zustand voll Krieg, Gewaltthätigkeit, und Ungerechtigkeit geschildert wird; dahingegen das letztere als die reizendste und friedfertigste Zeit, die man sich nur immer einbilden kann, abgebildet wird. Die Jahrszeiten sind in diesem ersten Zeitalter der Natur, wenn den Dichtern zu trauen ist, so mild, daß die Menschen nicht nöthig hatten, sich mit Kleidern und Häusern gegen die Angriffe der Hitze und Kälte zu versehen. Die Bäche flossen voll Wein und Milch; die Eichen gaben Honig; und die Natur brachte von freien Stücken

cken die grössten Delikateffen hervor. Doch dieses waren die hauptfächlichsten Vortheile dieses Zeitalters nicht allein. Nicht blos Stürme und Ungewitter waren aus der Natur verbannt; sondern auch jene noch weit heftigern Ungewitter, die solchen Aufruhr verursachen, solche Verwirrung in der menschlichen Gesellschaft erzeugen, waren dem menschlichen Herzen unbekannt. Da hörte man nichts von Habfucht, Ehrgeiz, Grausamkeit und Eigennutz: herzliche Liebe, Mitleiden, Sympathie waren die einzigen Triebfedern in den Gemüthern der Menschen. Selbst der Unterschied zwischen Mein und Dein war aus jenem glücklichen Geschlechte der Sterblichen verbannt, und mit ihm fielen alle Begriffe von Eigenthum und Verbindlichkeit, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit weg.

Dieses ist ohne Zweifel eine bloße Fiktion; aber deßwegen verdient sie unsre Aufmerksamkeit, weil nichts den Ursprung solcher Tugenden, welche wir gegenwärtig untersuchen, deutlicher zeigen kann. Ich habe schon bemerkt, daß die Gerechtigkeit aus den Konventionen der Menschen entspringt; und daß diese Mittel gegen gewisse Unbequemlichkeiten seyn sollen, die von der Konkurrenz gewisser Beschaffenheiten der menschlichen Seele mit der Lage der äufsern Objekte herrühren. Die Eigenschaften des Gemüths sind Eigennutz und eingeschränkte Großmuth; und die Lage der äufsern Objekte ist ihr leichter Wechsel, verbunden mit ihrer

ihrer sparsamen Vertheilung, in Vergleichung mit den Bedürfnissen und Begierden der Menschen. Allein obgleich die Philosophen sich oft in diesen Spekulationen verirrt haben, so sind doch die Dichter, vermöge eines gewissen Geschmacks oder gemeinschaftlichen Instinkts, der in den meisten Arten des Raisonnements weiter geht, als irgend eine von jenen Künsten und philosophischen Theorien, die wir bisher haben kennen gelernt, weit sicherer geleitet worden. Sie wurden sogleich gewahr, daß, wenn jedermann eine zärtliche Achtung gegen den andern hätte, oder wenn die Natur alle unsre Bedürfnisse überflüssig befriedigte, die Eifersucht in Ansehung des Vorthells, welche Gerechtigkeit erfordert, nicht länger statt haben könnte; da würde keine Gelegenheit zu jenen Unterscheidungen und Grenzen des Eigenthums und des Vermögens mehr seyn, die jetzt unter den Menschen üblich sind. Vermehrt das Wohlwollen der Menschen bis auf den gehörigen Grad, und alle Gerechtigkeit wird unnütz, indem ihre Stelle weit edlere Tugenden und weit würdigere Eigenschaften einnehmen. Der Eigennutz der Menschen wird durch die wenigen Güter, die wir haben, nach Proportion unsrer Bedürfnisse noch mehr erregt; und um diesen Eigennutz einzuschränken, sind die Menschen genöthiget worden, sich von der Gemeinheit zu trennen, und zwischen ihren eignen Gütern und den Besitzungen anderer einen Unterschied zu machen.

Und

Und um dieses zu lernen, haben wir eben nicht nöthig zu den Erdichtungen der Poeten unfre Zuflucht zu nehmen; sondern sowohl die Natur der Sache, als die gemeine Erfahrung und Beobachtung, kann uns ein Gleiches lehren. Man kann leicht bemerken, daß eine herzliche Liebe alle Dinge unter Freunden gemein macht; und daß z. B. verheirathete Personen auf ihr besonderes Eigenthum gegenseitig ganz Verzicht thun, und mit dem Mein und Dein, was so nothwendig ist, und doch in der menschlichen Gesellschaft so viele Händel verursacht, ganz unbekannt sind. Dieselbige Wirkung entspringt aus einer Veränderung in den Umständen der Menschen; wie wenn ein solcher Ueberfluß von einer Sache da ist, daß alle Begierden der Menschen darnach befriediget werden können: in welchem Falle der Unterschied des Eigenthums gänzlich verlohren geht, und alles gemeinschaftlich bleibt. Dieses gilt z. E. von Wasser und Luft, welche doch die schätzbarsten unter allen äußeren Gegenständen sind; und wir können daraus leicht den Schluß machen, daß, wenn die Menschen alle und jede Dinge in gleichem Ueberflusse befäßen, oder wenn jedermann eben so große Liebe und zärtliche Achtung gegen jeden andern, als gegen sich selbst hätte; Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit unter dem Menschengeschlechte gleich unbekannt seyn würde.

Hier ist also ein Satz, der nun, wie ich glaube, als ganz gewiß und ausgemacht betrachtet werden kann, daß nemlich die Gerechtig-
keit

keit ihren Ursprung blos von dem Eigennutze und der eingeschränkten Großmuth der Menschen, und der kargen Vorforge hat, welche die Natur für ihre Bedürfnisse gehabt hat. Werfen wir einen Blick auf das Vorige, so werden wir finden, daß dieser Satz einige von denen Bemerkungen, welche wir schon über diese Materie gemacht haben, sehr stark bestätigt.

Erstlich können wir hieraus schliessen, daß die Vorstellung des allgemeinen Wohls oder ein starkes ausgebreitetes Wohlwollen nicht unser erster und ursprünglicher Bewegungsgrund ist, die Regeln der Gerechtigkeit zu beobachten; weil man nach dem Vorigen einräumen muß, daß die Menschen, wenn sie mit einem solchen Wohlwollen versehen wären, niemals an diese Regeln würden gedacht haben.

Zweitens können wir aus eben dem Grunde schliessen, daß die Empfindung der Gerechtigkeit nicht auf der Vernunft beruhet, oder auf der Entdeckung gewisser Verknüpfungen und Verhältnisse der Begriffe, welche ewig unveränderlich und allgemein verbindlich sind. Denn da es offenbar ist, daß eine solche Veränderung in dem Gemüthe und Umständen des Menschen, dergleichen wir oben erwähnt haben, unsre Pflichten und Verbindlichkeiten gänzlich ändern würde, so muß man nach dem gemeinen Systeme, wornach die Empfindung der Tugend von der Vernunft her-
rührt,

rührt, nothwendigerweise die Veränderung zeigen, welche dieses in den Verhältnissen und Begriffen hervorbringen muß. Es ist aber offenbar, daß die einzige Ursache, weshalb das ausgedehnte Wohlwollen des Menschen und der vollkommne Ueberfluß aller Dinge, den Begriff der Gerechtigkeit aufheben würde, darinne besteht, weil sie sie ganz unnütz machen; und daß auf der andern Seite ein eingeschränktes Wohlwollen und ein bedürfnissvoller Zustand nur deshalb diese Tugend erzeugen, weil sie zu dem allgemeinen Interesse und zu dem Interesse jedes Einzelnen erforderlich ist. Also war es blos unsre Besorgniß für unsern eignen und den allgemeinen Vortheil, welche machte, daß wir die Gesetze der Gerechtigkeit einführten; und es kann nichts gewisser seyn, als daß es kein Verhältniß der Begriffe ist, das diese Besorgniß in uns hervorbringt, sondern unsre Impressionen und Empfindungen, ohne welche uns jedes Ding in der Natur vollkommen gleichgültig ist, und uns nie im Geringsten afficiren kann. Die Empfindung der Gerechtigkeit hat also ihren Grund nicht in unsern Begriffen, sondern in unsern Impressionen.

Drittens können wir die vorige Behauptung noch dadurch bestätigen, daß diejenigen Impressionen, welche diese Empfindung der Gerechtigkeit erwecken, der menschlichen Seele gar nicht natürlich sind, sondern daß sie erst durch künstliche Einrichtungen und menschliche Kon-

Konventionen entstehen. Denn da eine beträchtliche Veränderung des Charakters und der Umstände, sowohl Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit vernichtet; und da eine solche Veränderung nur dadurch wirkt, daß sie unser eignes und das allgemeine Interesse verändert; so folgt, daß die erste Errichtung der Regeln der Gerechtigkeit bloß von diesen verschiedenen Arten des Interesses abhängt. Wenn aber die Menschen von Natur und mit herzlicher Neigung das öffentliche Interesse beförderten; so würden sie nie daran gedacht haben, sich einander durch jene Regeln einzuschränken; und wenn sie ihren eignen Vortheil ohne alle weitere Rücksicht verfolgten; so würden sie geradezu sich jeder Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit überlassen. Diese Regeln sind also künstlich und streben auf eine schräge und indirekte Art nach ihrem Ziele; und der Vortheil, welcher sie verursacht, ist auch gar nicht von der Art, daß er durch die natürlichen, durch keine Kunst entstandenen Leidenschaften sollte erreicht werden können.

Um dieses noch deutlicher zu machen, so erwäge man, daß, obgleich die Regeln der Gerechtigkeit bloß auf das Interesse gegründet sind, ihre Verknüpfung mit dem Interesse doch etwas ganz Eigenthümliches, und von derjenigen, welche man bei andern Gelegenheiten bemerkt, ganz verschieden ist. Eine einzelne Handlung der Gerechtigkeit ist oft dem allgemeinen Wohl zuwider; und wenn sie allein bliebe, ohne daß andre Handlungen auf

auf sie folgten, so würde sie an sich der Gesellschaft sehr nachtheilig seyn. Wenn ein tugendhafter, wohlthätiger Mann einem Geizhalse oder einem auf-rührerischen Heuchler eine große Summe wieder-giebt, so handelt er recht und lobenswürdig; aber das Publikum leidet in der That dabei. Und es ist auch jede einzelne Handlung der Gerechtigkeit, iso-irt betrachtet, eben so wenig allemal dem Privat-vorthelle als dem öffentlichen zuträglich; und man kann sich leicht Fälle denken, in welchen sich ein Mensch durch eine rechtschaffene Art zu handeln in Armuth stürzen kann, und wo er Grund hat zu wünschen, daß in Ansehung dieses einzelnen Falles, die Gesetze der Gerechtigkeit auf einen Augenblick möchten aufgehoben seyn. Aber obgleich hie und da eine Handlung der Gerechtigkeit dem Privat- und öffentlichen Vorthelle zuwider seyn mag, so ist doch gewiß, daß der ganze Plan oder die Verfah-rungsart im Ganzen zur Erhaltung der Gesellschaft sowohl, als auch zum Wohle eines jeden Einzelnen, im höchsten Grade zuträglich oder vielmehr ganz unentbehrlich ist. Das Gute von dem Uebeln ganz abzufondern, ist unmöglich. Das Eigenthum muß sicher und durch allgemeine Gesetze geschützt seyn. Ob das Publikum gleich in einzelnen Fällen leidet, so wird doch dieser vorübergehende augenblickliche Schade durch die unverrückte Befolgung der Regel, und durch den Frieden und die Ordnung, welche sie in der Gesellschaft verursacht, reichlich ersetzt. Und selbst jede einzelne Person muß finden, wenn
sie

sie alles in Anschlag bringt, daß sie dabei gewinnt; indem ohne Gerechtigkeit die Gesellschaft unmittelbar zerstört werden, und jeder wieder in den wilden und einsamen Zustand zurückfallen müßte, der unendlich schlimmer ist, als die elendeste Lage, die man sich in der Gesellschaft als möglich denken kann. Sobald also die Menschen durch Erfahrung gelernt haben, daß, was auch immer die Folge von einer einzelnen Handlung der Gerechtigkeit, die eine einzelne Person begeht, seyn mag, das ganze System der Handlungen, welches durch die ganze Gesellschaft bewirkt wird, dem Ganzen und jedem Einzelnen unendlich vortheilhaft ist; so wird es nicht lange mehr dauern können, bis man Gerechtigkeit und Eigenthum einführt. Jedes Glied der Gesellschaft fühlt diesen Vortheil; Jeder drückt diese Empfindung gegen seine Nebenmenschen aus und dabei den Entschluß, welchen er gefaßt hat, seine Handlungen nach den Regeln der Gerechtigkeit einzurichten, unter der Bedingung, daß es die andern auch thun. Nicht mehr als diese Einsicht ist nöthig, um jemanden zu bewegen, bei der ersten besten Gelegenheit gerecht zu seyn. Dieser wird ein Beispiel für die übrigen. Und so begründet sich die Gerechtigkeit von selbst durch eine Art von Konvention oder stiller Uebereinkunft; das heißt durch ein Gefühl für den Vortheil, das bei allen vorausgesetzt wird, und wornach jede einzelne Handlung in der Erwartung gethan wird, daß es andre eben so machen werden. Ohne eine solche Konvention würde

würde niemand daran gedacht haben, daß es eine solche Tugend gäbe, wie die Gerechtigkeit ist; es würde niemanden eingefallen seyn, seine Handlungen darnach einzurichten. Nehme ich eine einzelne Handlung, so wird meine Gerechtigkeit in jeder Rücksicht schädlich seyn; blos in der Voraussetzung, daß andre meinem Beispiele folgen werden, kann ich mich zu dieser Tugend entschliessen; weil nichts als diese Einförmigkeit im Verfahren die Gerechtigkeit vortheilhaft machen, oder mich bewegen kann, ihre Regeln zu befolgen.

Wir kommen nun zur Beantwortung der zweiten Frage, die wir oben vorgelegt haben, nemlich: Warum wir mit der Gerechtigkeit den Begriff der Tugend und mit der Ungerechtigkeit den Begriff des Lasters verknüpfen? Diese Frage wird uns nach den einmal von uns festgesetzten Grundsätzen nicht lange aufhalten. Alles was wir hier darüber sagen können, läßt sich mit ein Paar Worten abthun. Die völlige Befriedigung können wir dem Leser erst in dem dritten Theile dieses Buchs geben. Die natürliche Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit, nemlich der eigne Vortheil, ist schon ausführlich gezeigt worden; was aber die moralische Verbindlichkeit, oder die Empfindung von Recht und Unrecht anlangt, so werden wir erst die natürlichen Tugenden untersuchen müssen, ehe wir einen vollständigen und befriedigenden Grund davon geben können.

Nach-

Nachdem die Menschen durch Erfahrung gefunden haben, daß ihr Eigennutz und ihre eingeschränkte Güte, wenn sie nach ihrem Belieben handeln, sie zur Gesellschaft ganz unfähig machen; und nachdem sie zu gleicher Zeit bemerkt haben, daß die Gesellschaft zur Befriedigung eben derselben Leidenschaften ganz unentbehrlich ist; so sehen sie sich natürlicherweise genöthiget, sich der Einschränkung solcher Gesetze zu unterwerfen, durch deren Beobachtung allein die menschliche Gesellschaft sicher und ruhig bestehen kann. Anfangs also werden die Menschen bloß durch die Erwägung ihres eignen Nutzens bestimmt, sich diese Gesetze und ihre allgemeine und nothwendige Beobachtung aufzulegen; und dieser Grund ist bei der ersten Bildung der Gesellschaft vollkommen hinreichend wirksam und stark. In der Folge aber, wenn die Gesellschaft zahlreicher geworden, und zu einem ganzen Volke oder einer Nation angewachsen ist, so erscheint dieser Vortheil in einem mehr entfernten Lichte, und die Menschen sehen nicht mehr so leicht, als in einer kleinern und zusammengezogenen Gesellschaft ein, wie bei jeder einzelnen Uebertretung dieser Gesetze, Unordnung und Verwirrung erfolgen müsse. Aber ob wir gleich in unsern eignen Handlungen den Vortheil öfters aus dem Gesichte verlihren, welchen wir von der Aufrechterhaltung der Ordnung haben, und einen geringern aber mehr gegenwärtigen Vortheil vorziehen, so werden wir doch unser Vorurtheil jederzeit mittelbar oder unmittelbar

an

an der Ungerechtigkeit anderer wahrnehmen können; weil wir in diesem Falle nicht durch Leidenschaft verblendet, oder durch widersprechende Neigungen auf eine andre Seite gelenkt werden. Ia wenn die Ungerechtigkeit auch in einer solchen Entfernung von uns vorgeht, daß sie gar keinen Einfluß auf unsern Vortheil hat, so mißfällt sie uns doch; weil wir sie als der menschlichen Gesellschaft nachtheilig und als verderblich für jeden ansehen, der mit einer Person, die ungerecht ist, zusammenkömmt. Wir nehmen, vermöge der Sympathie, an ihren unangenehmen Empfindungen Theil; und da jedes Ding, das bei Betrachtung der menschlichen Handlungen unangenehme Empfindung gewährt, Laster, und alles, was auf eben diese Art Vergnügen hervorbringt, Tugend heißt; so ist dieses der Grund, weshalb die Empfindung des Moralisches Guten und Bösen bei der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erfolgt. Und obgleich diese Empfindung im gegenwärtigen Falle bloß von der Betrachtung fremder Handlungen herrührt, so muß sich dieses doch auch auf unsre eignen Handlungen erstrecken. Die allgemeine Regel wirkt weiter als auf die einzelnen Fälle, von welchen sie abgezogen ist; indem wir zu gleicher Zeit nach der Einrichtung unsrer Natur mit andern in den Empfindungen, die sie von uns haben, sympathisiren. So ist also der Eigennutz die ursprüngliche Quelle der Errichtung der Gerechtigkeit: aber eine gewisse Sympathie

pathie mit dem allgemeinen Vortheile ist die Quelle der moralischen Billigung, welche diese Tugend begleitet.

Obgleich dieser Erfolg der Empfindungen natürlich und selbst nothwendig ist, so ist doch gewiss, daß er durch die Geschicklichkeit der Staatskundigen noch mehr befördert wird, welche, um die Menschen leichter zu regieren und den Frieden in der menschlichen Gesellschaft zu erhalten, sich bemühet haben eine Achtung gegen die Gerechtigkeit und einen Abscheu vor der Ungerechtigkeit zu erwecken. Dieses muß unstreitig seine Wirkung haben; aber es kann auch nicht geleugnet werden, daß gewisse Moralisten dieses zu weit getrieben haben, indem sie alle ihre Kräfte aufgeboten zu haben scheinen, um alle Empfindung der Tugend aus dem menschlichen Geschlechte auszurotten. Die Kunst der Könige kann die Natur in Hervorbringung derjenigen Gefinnungen und Empfindungen, die schon in uns liegen, zwar unterstützen, und kann selbst in einzelnen Fällen bei dieser oder jener Gelegenheit für sich allein eine Billigung oder Achtung gegen diese oder jene Handlung erzeugen; aber es ist ganz unmöglich, daß sie die einzige Ursache des Unterschieds seyn könne, den wir zwischen Tugend und Laster machen. Denn wenn uns die Natur in diesem Stücke nicht zu Hülfe käme, so würden die Gesetzgeber umsonst von ehrenvollen oder schimpflichen, von lob- oder tadelnswürdigen Handlungen reden. Diese Worte würden

den völlig unverständlich seyn, und man würde mit ihnen eben so wenig einen Begriff verbinden können, als wenn es Worte einer uns ganz unbekannten Sprache wären. Das höchste, was die Regierung bewirken kann, ist, daß sie die natürlichen Empfindungen über ihre ursprünglichen Grenzen hinaus ausdehnt; aber die Natur selbst muß doch immer die Materialien liefern und uns zuerst einen Begriff von dem moralischen Unterschiede beibringen.

So wie öffentliches Lob oder Tadel unsre Achtung gegen die Gerechtigkeit vermehrt; so trägt die Privaterziehung und der Unterricht zu derselbigen Wirkung bei. Denn die Eltern können gar bald bemerken, daß ein Mensch sich und andern um so nützlicher ist, je stärker sein Gefühl für Ehre und Rechtchaffenheit ist; und daß diese Principien desto mehr Stärke erhalten, jemehr Erziehung und Gewohnheit dieser Empfindung und Reflexion günstig sind. Aus diesem Grunde müssen alle Eltern bewogen werden, ihren Kindern von ihrer frühesten Jugend an, die Grundsätze der Rechtchaffenheit einzuprägen, und sie daran gewöhnen, die Beobachtung derjenigen Regeln, welche die Gesellschaft erhalten, als schätzbar und ehrwürdig zu achten, und die Verletzung derselben als niederträchtig und schimpflich anzusehen. Hierdurch fassen die Empfindungen in ihren zarten Gemüthern schon Wurzel und erhalten eine solche Festigkeit und Stärke, daß sie sich in der Folge eben so wirksam beweisen,

als diejenigen Principien, welche die allerwesentlichsten in unsrer Natur, und am allertiefsten in unsre innerliche Konstitution eingewurzelt sind.

Was noch ferner zur Vermehrung ihrer Festigkeit beiträgt, ist der Antheil, den wir an unserm guten Rufe nehmen, wenn nemlich einmal die Meinung unter den Menschen herrschend geworden ist, daß mit der Gerechtigkeit Verdienst und Ehre, mit der Ungerechtigkeit aber Schuld und Schimpf verknüpft ist. Nichts liegt uns mehr am Herzen als unser guter Name und von nichts hängt dieser gute Name mehr ab, als von unsrer Aufführung, die wir in Ansehung des Eigenthums anderer beobachten. Aus diesem Grunde muß es sich ein jeder, der nur einigermaßen auf seinen Charakter hält, oder der die Absicht hat mit den Menschen auf eine gute Art zu leben, zum unverbrüchlichen Gesetz machen, unter keiner Bedingung, und wenn auch die Versuchung noch so groß wäre, diejenigen Principien zu verletzen, welche den wesentlichen Theil eines Mannes von Rechtschaffenheit und Ehre ausmachen.

Ich will nur noch, ehe ich diesen Gegenstand verlasse, eine Anmerkung machen, nemlich die, daß ob ich gleich behaupte, daß in dem Stande der Natur oder in demjenigen eingebildeten Zustande, der vor der Gesellschaft vorhergeht, weder Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit sey, ich dennoch nicht annehme, daß es in diesem Zustande erlaubt wäre, das Eigenthum anderer zu verletzen.

Ich

Ich will nur sagen, daß in diesem Zustand so etwas, wie Eigenthum ist, gar nicht statt findet; und folglich auch so ein Ding, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist, gar nicht seyn kann. Ich werde Gelegenheit haben eine ähnliche Bemerkung in Ansehung der Versprechungen zu machen, wenn ich auf dieses Kapitel komme; ich hoffe, daß diese Bemerkung, recht erwogen, hinreichen wird, allen Haß von den vorhergehenden Meinungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu entfernen.

Dritter Abschnitt.

Ueber die Regeln, nach welchen das Eigenthum bestimmt wird.

Obgleich die Gründung der Regel, die Beständigkeit der Besizung betreffend, nicht nur nützlich, sondern für die menschliche Gesellschaft selbst unumgänglich nothwendig ist; so kann sie doch zu keinem Zwecke dienen, so lange es bei so allgemeinen Ausdrücken bleibt. Man muß noch eine Art und Weise zeigen, wornach wir unterscheiden können, welche besondere Güter jeder einzelnen Person zugehören müssen, und von deren Besitz und Genuß alle übrige Menschen ausgeschlossen sind. Unser nächstes Geschäft muß also seyn, die Gründe zu entdecken, welche diese allgemeine Regel modificiren und sie für den gemeinen Gebrauch und für das praktische Leben geschickt machen.

Es ist klar, daß diese Gründe nicht daher genommen werden können, daß der eine einen größern Vortheil von gewissen Gütern zu ziehen weiß, als der andre. Man kann also niemals sagen, eine einzelne Person oder das Publikum habe deswegen ein Recht diese oder jene Güter zu besitzen, weil sie weit größern Nutzen daraus ziehen kann, als ein anderer. Es wäre freilich besser, wenn ein jeder das befäße, was ihm am nützlichsten ist und was er am besten gebrauchen kann. Aber außer daß ein und dasselbe Ding mehreren gleich brauchbar und nützlich seyn kann; so wäre ein solcher Entscheidungsgrund so vielen Streitigkeiten ausgesetzt, und die Menschen sind so partheiisch und leidenschaftlich in Beurtheilung dieser Streitigkeiten, daß sich eine so schwankende und ungewisse Regel unmöglich mit dem Frieden der menschlichen Gesellschaft würde vereinigen lassen. Die Konvention über die Beständigkeit der Besitzungen ist blos deswegen eingeführt, um alle Gelegenheiten zu Uneinigkeit und Streit abzuschneiden; dieser Zweck würde aber nie erreicht werden, wenn wir es für Recht erkennen wollten, diese Regel allenthalben anzuwenden, wo wir einen besondern Nutzen bei der Anwendung derselben entdeckten. Die Gerechtigkeit nimmt bei ihren Entscheidungen nie darauf Rücksicht, ob die Dinge für diese oder jene Menschen brauchbar sind oder nicht; ihr Zweck erstreckt sich viel weiter. Ein Mensch mag freigebig oder filzig seyn; die Gerechtigkeit behandelt ihn nach einerlei Regel,
und

und sie entscheidet mit gleicher Leichtigkeit für den einen oder für den andern, wenn ihm auch etwas zufallen sollte, das für ihn ganz unbrauchbar ist.

Hieraus folgt also, daß die allgemeine Regel, daß die Befitzung fest seyn müsse, nicht nach einzelnen Urtheilen, sondern wiederum nach allgemeinen Regeln angewandt werden müsse, nach solchen, die sich auf die ganze Gesellschaft erstrecken, und die weder durch Gunst noch Haß gebeugt werden dürfen. Zur Erläuterung mag folgendes Beispiel dienen. Ich denke mir die Menschen zuerst in ihrem wilden und einsamen Zustande; und nehme an, daß, so bald ihnen das Elend dieses Zustandes fühlbar wird, und sie die Vortheile, die aus einer Gesellschaft entstehen, vorhersehen, einer der andern Gesellschaft sucht, und daß sie sich wechselseitig ihren Schutz und Beistand anbieten. Ich setze also voraus, daß sie so viel Scharffinn haben, unmittelbar gewahr zu werden, daß das hauptsächlichste Hinderniß der Ausführung eines Entwurfs der Gesellschaft und wechselseitigen Dienstleistung in der Selbstsucht und der Eigennützigkeit ihrer natürlichen Gemüthsverfassung liege; diesem Uebel abzuhelpen, vereinigen sie sich nun zusammen über das einzige Mittel, wodurch eine Gesellschaft möglich ist; sie führen Beständigkeit des Besitzes ein, und sorgen für wechselseitige Einschränkung und Schonung. Ich sehe, daß diese Art zu verfahren nicht ganz natürlich ist; aber aufser, daß ich hier nur annehme, daß die Betrachtungen auf einmal ge-

gemacht werden, welche in der Wirklichkeit nur unmerklich und nach und nach entstehen; ausser diesem sage ich, ist es doch recht gut möglich, dafs verschiedene Personen, die durch mancherlei Zufälle von den Gesellschaften getrennt worden sind, wozu sie ehemals gehörten, in die Nothwendigkeit kommen können, eine neue Gesellschaft unter sich zu errichten; in welchem Falle sie ganz in der oben erwähnten Lage sind.

Es ist also offenbar, dafs, nachdem sie im Allgemeinen darinne übereingekommen sind, eine Gesellschaft zu errichten und die Beständigkeit der Besitzung zu gründen, ihre erste Schwierigkeit ist, wie sie nun ihre Besitzungen absondern, und jedem seinen besonderen Theil anweisen sollen, den er in Zukunft ausschliessend und unveränderlich benutzen kann. Diese Schwierigkeit wird sie nicht lange aufhalten, sondern es wird ihnen gleich als das natürlichste Mittel der Auskunft beifallen, dafs ein jeder dasjenige kontinuierlich zur Benutzung behält, wovon er gegenwärtig Herr ist, und dafs das Eigenthum oder die beständige Besitzung mit der unmittelbaren Besitzung verbunden werde. So ist die Wirkung der Gewohnheit; sie löhnt uns nicht nur mit einem Dinge, das wir lange beseffen haben, aus, sondern bringt uns auch eine Neigung gegen dasselbe bei, und macht, dafs wir es andern Dingen vorziehen, die an sich weit mehr werth, uns aber weniger bekannt sind. Was immer unter unsern Augen gewesen, und stets zu unserm Vortheil gebraucht

braucht worden ist; davon trennen wir uns allemal ungern; hingegen können wir solche Güter, die wir nie genossen haben, und woran wir nicht gewöhnt sind, sehr leicht entbehren. Und hieraus ist es also begreiflich und offenbar, weshalb die Menschen sich leicht in diesem Auswege vereinigen würden, daß jedermann das behielt, was er bis jetzt befeffen hat *).

Aber

*) Keine Untersuchungen sind in der Philosophie schwieriger, als wenn man da, wo sich eine große Menge von Ursachen von ein und eben derselben Erscheinung darbieten, bestimmen soll, welches die hauptsächlichste und herrschende sey. Sehr selten ist ein völlig zureichender Grund da, unsre Wahl zu bestimmen, und die Menschen müssen sich begnügen, daß sie von einer Art von Geschmack oder Phantasie geleitet werden, die von einer Analogie und einer Vergleichung ähnlicher Fälle entspringt. So giebt es in dem gegenwärtigen Falle zweifelsohne, Gründe des gemeinen Wohls für die meisten der Regeln, wodurch das Eigenthum bestimmt wird; aber dennoch argwöhne ich, daß diese Regeln hauptsächlich durch die Einbildungskraft oder die mehr leichten flüchtigen Eigenschaften unsres Denk- und Vorstellungsvermögens gemacht werden. Ich werde indessen fortfahren diese Ursachen zu erklären, und es dabei der Wahl des Lesers überlassen, ob er denjenigen, die von dem gemeinen Nutzen oder denen, die von der Einbildungskraft hergenommen sind, den Vorzug geben will. Wir wollen mit dem Rechte des gegenwärtigen Besitzers den Anfang machen.

Es

Aber wir müssen bemerken, daß, ob es gleich natürlich und deswegen auch nützlich ist, einem etwas um

Es ist eine Eigenschaft in der menschlichen Natur, die ich schon sonst wo *) bemerkt habe, daß die menschliche Seele geneigt ist, wenn zwei Dinge in einem engen Verhältnisse gegen einander erscheinen, ihnen eine noch stärkere Verknüpfung beizulegen, um die Vereinigung vollständig zu machen; und diese Neigung ist so stark, daß sie uns oft zu Irrthümern verleitet (so wie z. E. die Verbindung des Denkens und der Materie ist), so bald diese jener Neigung günstig sind. Viele unsrer Impressionen sind gar keiner räumlichen oder örtlichen Stellung fähig; und dennoch bilden wir uns gemeiniglich ein, daß sie sich in einer örtlichen Vereinigung mit den Impressionen des Gesichts und des Gefühls befinden, bloß weil sie in ursachlicher Verknüpfung mit einander stehen, und schon in der Einbildung vereinigt sind. Wenn wir also ein neues Verhältniß erdichten können, wenn es auch ungereimt ist, um nur die Vereinigung recht vollständig zu machen; so kann man sich leicht einbilden, daß, wenn einige Verhältnisse da sind, die von der Seele abhängen, man diese außerordentlich leicht mit einem vorhergehenden Verhältnisse verbinden und solche Objekte durch ein neues Band vereinigen wird, die schon in der Phantasie vereinigt sind. So unterlassen wir z. B. niemals bei unsrer Anordnung der Körper diejenigen, die sich einander ähnlich sind, auch im Raume neben einander zu stellen, oder wenigstens ihnen eine ihnen angemessene Stellung zu geben; weil wir ein gewisses Vergnügen dabei

*) S. Buch I. Th. 4. Abschn. 5.

um des gegenwärtigen Besitzer willen als Eigenthum anzuweisen; so erstreckt sich dennoch der Nutzen da-

dabei empfinden, wenn das Verhältniß der Kontiguität mit dem Verhältnisse der Aehnlichkeit oder die Aehnlichkeit der Lage mit der Aehnlichkeit der Qualitäten verbunden ist. Und hiervon läßt sich aus den bekannten Eigenschaften der menschlichen Natur leicht ein Grund angeben. Wenn die Seele bestimmt wird, gewisse Objekte zu verbinden, aber in ihrer Wahl der besondern Objekte noch unbestimmt ist, so wendet sie ihr Auge natürlicher Weise auf solche Objekte die mit einander in einem Verhältnisse stehen. Sie sind schon in dem Gemüthe vereinigt: und zu gleicher Zeit werden sie auch dem Vorstellungsvermögen gegeben; und statt einen neuen Grund ihrer Vereinigung zu verlangen, würde ein sehr mächtiger Grund erfordert werden, welcher machte, daß wir diese natürliche Verbindung übersehen könnten. Dieses werde ich in der Folge, wenn ich auf die Abhandlung von der Schönheit komme, weitläufiger zu erklären Gelegenheit haben. Indessen wollen wir uns begnügen hier anzuführen, daß dieselbige Liebe zur Ordnung und Einförmigkeit, welche die Bücher in einer Bibliothek und die Stühle in einem Zimmer ordnet, auch zur Bildung der Gesellschaft und zum Wohlfeyn des menschlichen Geschlechts etwas beiträgt, indem sie die allgemeine Regel in Ansehung der Beständigkeit des Besitzes modificirt. Und da das Eigenthum ein Verhältniß zwischen einer Person und einem Objekte ausmacht; so ist natürlich, dasselbe bei einem vorhergehenden Verhältnisse zu finden; und da das Eigen-

davon nicht weiter, als bis auf die erste Bildung der Gesellschaft; und es würde in der That nichts schädlicher seyn, als die beständige Beobachtung dieses Verfahrens; denn hierdurch würde die Wiedererstattung gänzlich ausgeschlossen, und jede Ungerechtigkeit würde auktorisirt werden und Belohnung verdienen. Wir müssen uns also nach einem andern Princip umsehen, wornach das Eigenthum entstehen kann, nachdem schon die Gesellschaft errichtet ist; und deren finde ich hauptsächlich viere, nemlich: Occupation, Präscription, Accession und Succession. Ich will jedes dieser Stücke kürzlich prüfen und mit der Occupation anfangen.

Der Besitz aller äußern Güter ist veränderlich und ungewiss; und dieses ist eines der größten Hindernisse der Errichtung der Gesellschaft, und der Grund, weshalb die Menschen nach einer allgemeinen ausdrücklichen oder stillschweigenden Uebereinkunft sich selbst nach denjenigen Schranken richten, welche wir jetzt die Regeln der Gerechtigkeit und Billigkeit nennen. Das Elend des Zustandes, der

Eigenthum nichts als ein beständiger durch die Gesetze der Gesellschaft gesicherter Besitz ist; so ist natürlich, zu dem gegenwärtigen Besitze dieses noch hinzuzufügen, da es ein Verhältniß ist, das mit ihm Aehnlichkeit hat. Denn dieses hat auch seinen Einfluß. Wenn es nun der Natur gemäß ist, alle Arten der Verhältnisse zu verknüpfen, so ist es ihr noch mehr gemäß, solche Verhältnisse zu verbinden, die sich ähnlich sind, und schon unter sich in Verknüpfung stehen.

der vor dieser Einschränkung vorhergeht, ist der Grund, weshalb wir uns diesem Mittel so schnell als möglich unterwerfen; und dieses bietet uns einen leichten Grund an, weshalb wir den Begriff des Eigenthums an die erste Besitznehmung oder an die Occupation binden. Die Menschen wollen das Eigenthum, selbst nicht einen Augenblick lang, unentschieden lassen oder der Gewaltthätigkeit und Unordnung den geringsten Eingang verstatten. Hierzu kömmt noch, daß der erste Besitz gewöhnlich unsre Aufmerksamkeit am mehresten beschäftigt; und wenn wir diese vernachlässigen wollten, so würde gar kein Schein von Grunde da seyn, weshalb man irgend eine folgende Besitzung als ein Eigenthum ansehen sollte *).

Es

- *) Einige Philosophen suchen das Recht der Occupation dadurch zu erklären, daß sie sagen, jeder hätte ein Eigenthumsrecht auf seine eigne Arbeit; und wenn er diese Arbeit mit irgend einem Dinge verknüpfte, so erhielt er ein Recht auf das Eigenthum des Ganzen. Allein 1) giebt es verschiedene Arten der Occupation, wo man gar nicht sagen kann, daß wir unsre Arbeit mit dem Objekte, das wir erlangen, vereinigen: wie wenn wir eine Wiese dadurch in Besitz nehmen, daß wir unser Vieh darauf weiden lassen; 2) dieses erklärt die Sache durch die Accession, welches ein unnöthiger Cirkel ist; 3) man kann nur figürlich sagen, daß man seine Arbeit mit etwas verbinde. Eigentlich zu reden verursachen wir nur durch unsre Arbeit eine Veränderung daran. Dieses bringt ein Verhält-

Es ist also nichts übrig, als genau zu bestimmen, was man durch Besitz verstehe; und dieses ist nicht so leicht, als man bei dem ersten Anblick glauben sollte. Man sagt, daß wir ein Ding besitzen nicht nur alsdann, wenn wir es unmittelbar berühren, sondern auch, wenn wir in einem solchen Verhältnisse zu ihm stehen, daß wir es nach unserm Belieben gebrauchen oder es bewegen, verändern, zerstören können, je nachdem es unserm Vergnügen oder Vorthelle gemäß ist. Dieses Verhältniß ist also eine Art von Ursache und Wirkung; und da Eigenthum nichts ist, als ein beständiger Besitz, der von den Regeln der Gerechtigkeit oder den Konventionen der Menschen hergenommen ist, so muß dieses als dieselbige Art des Verhältnisses betrachtet werden. Aber da die Gewalt, ein Ding zu gebrauchen, mehr oder weniger ungewiß ist, je nachdem die Unterbrechungen, die dabei vorkommen, mehr oder weniger wahrscheinlich sind; und da diese Wahrscheinlichkeit in unmerklichen Graden zunehmen kann; so ist es in vielen Fällen ganz unmöglich zu bestimmen, wenn das Eigenthum anfängt oder aufhört; und es giebt hier keinen gewissen Maassstab, wornach wir dergleichen Streitigkeiten entscheiden könnten. Ein wilder Eber, der in unsere Schlingen fällt, wird für unser gehalten, wenn es ihm unmöglich ist zu entkommen. Aber was

ver-

hältniß zwischen uns und dem Objekte hervor; und daraus entsteht nach den vorhergehenden Principien das Recht des Eigenthums.

verstehen wir hier unter unmöglich? Wie unterscheiden wir hier die Unmöglichkeit von der Unwahrscheinlichkeit? Und wie unterscheiden wir diese wiederum genau von der Wahrscheinlichkeit? Bezeichnet die genauen Grenzen zwischen dem einen und dem andern, und gebt den Maasstab an, wodurch wir alle Streitigkeiten entscheiden können, die entstehen mögen, und wie die Erfahrung lehrt, oft wirklich über diese Sache entstehen *).

Aber

*) Wenn wir in der Vernunft und in dem allgemeinen Nutzen eine Auflösung dieser Schwierigkeiten suchen, so werden wir niemals zu unserm Zwecke gelangen; und wenn wir sie in der Einbildungskraft suchen, so ist bekannt, daß die Eigenschaften, welche auf dieses Vermögen wirken, so unmerklich und gradweis in einander laufen, daß es ganz unmöglich ist, ihnen genaue Schranken oder Grenzen anzuweisen. Die Schwierigkeiten müssen über diesen Punkt zunehmen, wenn wir bedenken, daß sich unser Urtheil sehr nach dem Gegenstande richtet, und daß dieselbige Gewalt und Nähe, welche in dem einen Falle ein Recht zum Eigenthume giebt, in andern Fällen gar nicht für hinreichend gehalten wird. Ein Mensch, der einen Hasen so lange gejagt hat, bis er hinstürzt und liegen bleibt, würde es für eine Ungerechtigkeit halten, wenn ein anderer eher hinlief, und ihm seine Beute wegnehmen wollte. Aber wenn sich die nämliche Person einem Apfel nähert, ihn zu pflücken, und ein anderer, der schneller ist, kommt ihr zuvor, und nimmt ihn in Besitz, so kann sie sich darüber vernünftiger Weise nicht beklagen. Worin besteht

Aber dergleichen Streitigkeiten können nicht nur über die reale Wirklichkeit des Eigenthums und des

sieht der Grund dieses Unterschieds anders, als darinne, daß die Unbeweglichkeit, da sie dem Hasen nicht natürlich, sondern als die Wirkung der Bemühung des Andern anzusehen ist, in diesem Falle ein genaues Verhältniß mit dem Jäger ausmacht, das in dem andern fehlt?

Hieraus ist also klar, daß eine gewisse und unbezweifelte Macht ein Ding zu besitzen, ohne eine Berührung oder sonst ein deutlich wahrzunehmendes Verhältniß, oft kein Eigenthum hervorbringt: Und ich bemerke noch weiter, daß ein wahrnehmbares Verhältniß, ohne daß man gegenwärtig Gewalt besitzt, oft allein einen hinreichenden Grund, ein Ding sich zuzueignen, giebt. Das Sehen eines Dinges ist selten ein beträchtliches Verhältniß, und man betrachtet es nur als ein solches, wenn das Ding verborgen oder sehr dunkel ist; denn in diesem Falle finden wir, daß das Sehen allein ein Eigenthumsrecht giebt, nach der Regel, daß selbst ein ganzes Stück Land derjenigen Nation gehört, die es zuerst entdeckt. Dessenunerachtet ist es merkwürdig, daß sowohl in dem Falle der Entdeckung als der Besitznehmung, der erste Entdecker und Besitznehmer mit dem Verhältnisse, noch die Absicht verbinden muß, daß er sich selbst zum Herrn der Sache machen will; denn sonst kann das Verhältniß nicht seine Wirkung haben; und dieses deshalb, weil die Verknüpfung zwischen dem Eigenthum und dem Verhältnisse in unsrer Phantasie nicht so groß ist, als dazu erfordert

des Besitzes entstehen, sondern auch über ihre Ausdehnung; und dergleichen Streitigkeiten lassen sich oft

fodert wird, eine solche Absicht als zu ihr gehörig anzusehen.

Aus allen diesen Umständen kann man leicht sehen, wie verwickelt viele Fragen über die Acquisition des Eigenthums werden müssen, wenn man sie durch die Occupation entscheiden will; und das geringste Nachdenken wird uns eine Menge Fälle ausfinden helfen, die gar keine vernünftige Entscheidung zulassen. Verlangen wir statt erdichteter Beispiele lieber wahre, so dürfen wir nur folgendes erwägen, das fast in allen Schriftstellern, die über das Naturrecht geschrieben haben, zu finden ist. Zwei griechische Kolonien verliessen ihr Vaterland, um neue Wohnsitze aufzusuchen, und erfuhren, daß nicht weit davon eine Stadt von ihren Einwohnern ganz war verlassen worden. Um die Wahrheit dieses Gerüchts zu erfahren, schickten die Kolonien zugleich, jede einen Bothschafter ab; und da sie bei ihrer Ankunft fanden, daß die Sache sich so verhielte, fingen sie beide an zu rennen, wobei ein jeder von ihnen die Absicht hatte, für seine Landsleute zuerst von dieser Stadt Besitz zu nehmen. Einer dieser Bothschafter, welcher merkte, daß er mit dem andern das Laufen nicht würde aushalten können, warf seine Lanze nach dem Thore der Stadt, und war so glücklich sie dort einzuspiesen, ehe sein Begleiter das Thor erreichen konnte. Dieses brachte unter den beiden Kolonien einen Streit hervor, welcher von ihnen der Eigenthümer der ledigen Stadt seyn mußte, und dieser Streit dauert unter den Philosophen noch immer

oft gar nicht entscheiden, oder können durch kein anderes Vermögen, als durch die Einbildung entschieden werden. Ein Mensch, der an eine kleine Insel

mer fort. Was mich anbetrifft, ich finde es unmöglich den Streit zu entscheiden, und zwar deswegen, weil die ganze Frage auf der Phantasie beruht, welche in diesem Falle gar keine genaue oder bestimmte Regel hat, wornach sie einen Ausspruch thun könnte. Dieses recht einleuchtend zu machen, so darf man nur bedenken, daß wenn diese zwei Personen bloße Mitglieder der Kolonien und keine Abgesandten oder Deputirte gewesen wären, ihre Handlungen von keinen Folgen gewesen seyn würden; weil in diesem Falle ihr Verhältniß zu den Kolonien nur schwach und unvollkommen gewesen seyn würde. Hierzu kommt noch, daß sie nichts bestimmen konnte, eher nach den Thoren, als den Mauren oder irgend einem andern Theile der Stadt zu laufen, als weil die Thore, als der gewöhnlichste und merkwürdigste Theil der Phantasie am besten gefällt, indem sie sie für das Ganze nimmt, wie man es bei den Dichtern findet, welche sehr oft ihre Bilder und Metaphern von ihnen entlehnen. Ueberdem ist noch zu bedenken, daß das Befühlen oder Anfassen des einen Abgesandten so wenig eine eigentliche Besitznehmung ist, als das Durchbohren des Thors mit einer Lanze; sondern daß beides nur ein Verhältniß ausmacht, und das eine Verhältniß ist eben so gewöhnlich als das andere, obgleich vielleicht nicht von gleicher Kraft. Welches von diesen Verhältnissen nun ein Recht und Eigenthum bewirkt, oder welches von ihnen zu dieser Wirkung hinreichend ist; dieses überlasse ich der Entscheidung derer, die klüger sind, als ich.

Infel landet, die unbewohnt und unbebauet ist, wird vom ersten Augenblicke an für ihren Besitzer gehalten, und erhält ein Eigenthumsrecht auf das Ganze; weil das Ding in der Einbildungskraft beschränkt und begrenzt, und dem neuen Besitzer proportionirt ist. Wenn die nämliche Person auf ein Eiland stiefs, das einen Umfang hätte, wie Grossbritannien, so erstreckt sich sein Eigenthum nicht weiter als auf das Stück, das er unmittelbar in Besitz genommen hat; obgleich eine zahlreiche Kolonie von dem ersten Augenblicke ihrer Landung an, für die Herren des ganzen Landes gehalten werden würden.

Aber es ereignet sich auch oft, daß das Recht der ersten Besitznehmung mit der Zeit dunkel wird, und daß es auch daher oft ganz unmöglich wird, Streitigkeiten darüber zu entscheiden. In diesem Falle tritt nun der lange Besitz oder die Verjährung als Entscheidungsgrund ein, und giebt einem Menschen ein hinreichendes Eigenthumsrecht auf das Ding, das er besitzt. Die Natur der menschlichen Gesellschaft läßt keine allzugroße Genauigkeit zu; und wir können nicht immer bis auf den ersten Ursprung der Dinge zurückgehen, um ihren gegenwärtigen Zustand zu erklären. Eine ansehnliche Entfernung in der Zeit rückt uns die Gegenstände so weit aus dem Gesichte, daß sie gewissermaßen ihre Wirklichkeit zu verlieren scheinen, und so wenig Einfluss auf die Seele haben, als wenn sie niemals wirklich gewesen wären. Die Ansprüche eines Menschen, die jetzt klar und gewiß sind,

können binnen funfzig Jahren sehr dunkel und zweifelhaft seyn, wenn auch gleich die Fakta, worauf sie sich gründen, mit der größten Evidenz und Gewissheit erwiesen seyn sollten. Einerley Fakta haben nach einer so langen Zwischenzeit nicht einerlei Einfluss. Und dieses muß als ein überzeugender Beweis für unsre vorhergehende Theorie, das Eigenthum und die Gerechtigkeit betreffend, angesehen werden. Ein Besitz, der eine lange Zeit gedauert hat, giebt einen Anspruch auf einen Gegenstand. Da es aber gewiß ist, daß, obgleich alles in der Zeit hervorgebracht wird, die Zeit selbst dennoch nichts Reales hervorbringt; so folgt, daß das Eigenthum, das durch die Zeit hervorgebracht wird, nichts Reales in den Objekten, sondern blos ein Produkt der Empfindungen ist, worauf, wie die Erfahrung lehrt, allein die Zeit einigen Einfluss hat *).

Wir

*) Der gegenwärtige Besitz ist offenbar ein Verhältniß zwischen einer Person und einem Objekte; aber es reicht nicht zu, dem Verhältnisse der ersten Besitzung das Gleichgewicht zu halten, wenn nicht die erstere lang und ununterbrochen ist: in welchem Falle das Verhältniß auf Seiten des gegenwärtigen Besitzes durch die Länge der Zeit zunimmt, und auf Seiten des ersten Besitzes durch die Entfernung abnimmt. Dieser Wechsel in den Verhältnissen bringt einen angemessenen Wechsel in dem Eigenthume hervor.

Wir erlangen das Eigenthum der Objekte durch Accession oder Zuwachs, wenn sie in einer engen Verknüpfung mit solchen Objekten stehen, die schon unser Eigenthum sind, und doch zu gleicher Zeit geringer sind, als sie. So werden allgemein die Früchte unsres Gartens, die Jungen unsres Viehes und die Arbeit unsrer Sklaven, auch vor ihrer Besitznehmung für unser Eigenthum angesehen. Wenn Objekte in der Einbildung verknüpft sind, so werden sie sehr leicht auf einerlei Weise behandelt, und man setzt gemeiniglich voraus, daß sie mit einerlei Eigenschaften versehen sind. Wir gehen sehr leicht von dem einen zum andern über, und machen in unsern Urtheilen über sie keinen Unterschied; besonders wenn das letztere kleiner ist, als das erstere *).

G 2

Das

*) Diese Quelle des Eigenthums kann nie anders, als aus Einbildungen erklärt werden; und man kann behaupten, daß die Ursachen hier ganz unvermischt sind. Wir wollen hier einen Versuch machen, sie mehr im Detail zu erklären und sie durch Beispiele aus dem gemeinen Leben und der Erfahrung zu erläutern.

Es ist schon bemerkt worden, daß das Gemüth eine natürliche Neigung hat Verhältnisse, besonders ähnliche, zu verknüpfen, und daß es eine Art von Wohlbehagen oder Ruhe in dieser Vereinigung findet. Von dieser Neigung stammen folgende Gesetze der Natur ab, daß bei der ersten Bildung einer Gesellschaft das Eigenthumsrecht alle-

Das Recht der Succession oder der Nachfolge ist in der Natur sehr gut gegründet, theils wegen

allemal mit dem gegenwärtigen Besitz verbunden ist; und sodann, daß es von dem ersten oder einem langen Besitze entsteht. Nun können wir leicht bemerken, daß das Verhältniß nicht bloß auf einen Grad eingeschränkt ist; sondern daß wir von einem Objecte, das mit uns im Verhältnisse steht, ein Verhältniß zu jedem andern Objecte erlangen, das mit ihm in Verbindung steht, und so fort, bis das Denkvermögen bei einer zu lang fortgesetzten Reihe die Kette verliert. Obgleich das Verhältniß bei jeder Entfernung schwächer wird, so wird es doch nicht unmittelbar vernichtet; sondern es verknüpft oft zwei Objecte durch ein Zwischenverhältniß, welches mit beiden verbunden ist. Und dieses Princip ist von einer solchen Stärke, daß es das Recht der Accession erzeugt, und verursacht, daß wir nicht nur an solchen Dingen ein Eigenthumsrecht erlangen, die wir unmittelbar besitzen, sondern auch an solchen, die enge mit ihnen verknüpft sind.

Man setze, es komme ein Deutscher, ein Franzos und ein Spanier in ein Zimmer, wo drei Bouteillen Wein auf dem Tische stehen, Rheinwein, Burgunder und Portwein; gesetzt es entstünde ein Streit unter ihnen wegen der Theilung derselben; so würde jemand, der zum Richter erwählt würde, seine Unpartheilichkeit ganz natürlich dadurch zeigen, daß er einem jeden das Produkt seines Landes anwiese; und dieses aus seinem Grunde, der gewissermaßen auch die Quelle derjenigen Naturgesetze ist, welche machen,

gen der präsumirten Einstimmung der Eltern oder der nahen Verwandten, theils wegen des allgemeinen

chen, daß Occupation, Präscription und Accession ein Eigenthumsrecht hervorbringen.

In allen diesen Fällen, und besonders bei der Accession, ist erstlich eine physische Vereinigung zwischen dem Begriffe der Person und dem Begriffe des Objekts, und hernach eine neue und psychologische Vereinigung, die durch das Eigenthumsrecht hervorgebracht wird, die wir der Person beilegen. Aber hier stellt sich eine Schwierigkeit dar, die wohl unsre Aufmerksamkeit verdient, und uns eine Gelegenheit anbietet, die besondere Methode zu schliessen, welche wir auf die gegenwärtige Materie angewandt haben, einer Probe zu unterwerfen. Ich habe schon bemerkt, daß die Einbildungskraft weit leichter vom Kleinen zum Großen, als vom Großen zum Kleinen übergeht, und daß der Uebergang der Begriffe allemal besser und leichter im erstern als im letztern Falle von statten geht. Da nun das Recht der Accession von dem leichten Uebergange der Begriffe, wodurch im Verhältniß stehende Objekte mit einander verknüpft sind, entsteht; so kann man es sich natürlicherweise denken, daß das Recht der Accession um so größer und stärker werden muß, je leichter der Uebergang der Begriffe vor sich geht. Man sollte also glauben, daß, wenn wir ein kleines Ding als unser Eigenthum erworben hätten, wir ein größeres, das mit ihm im Verhältnisse stünde, leicht als eine Accession und als dem Eigenthümer des kleinen Objekts gehörig betrachten würden; weil hier der Uebergang von dem kleinen zum großen Dinge leicht

nen Vortheils des menschlichen Geschlechts, welcher erfordert, daß die Güter der Menschen auf diejen-

leicht ist, und die Objekte zusammen in der genauesten Verbindung stehen. Aber in der Wirklichkeit ist der Fall gerade umgekehrt. Die Oberherrschaft von Großbritannien, scheint auch die Herrschaft der Orkneys, der Hebriden, der Insel Man und Wight nach sich zu ziehen; hingegen die Regierung über jene kleinen Eylande, scheint der Natur nach gar keinen Anspruch auf Großbritannien in sich zu schliessen. Kurz, ein kleiner Gegenstand steht natürlicherweise mit einem grossen als dessen Accession in Verbindung; aber man behauptet nie, daß ein grosses Objekt dem Eigenthumsherrn eines kleinen Gegenstandes, der mit ihm in Verbindung steht, zufallen müßte, blos wegen dieses Eigenthums und dieses Verhältnisses. Dessenunerachtet ist in diesem letztern Falle der Uebergang der Begriffe leichter, von dem Eigenthümer zu dem kleinen Objekte, das sein Eigenthum ist, und von dem kleinen Objekte zu dem grossen, als in dem ersten Falle von dem Eigenthümer zu dem grossen Objekte, und von dem grossen zum kleinen. Man könnte also glauben, diese Erscheinungen wären Einwürfe gegen die vorhergehende Hypothese, daß die Ableitung des Eigenthumsrechts von der Accession nichts sey als eine Wirkung der Verhältnisse der Begriffe und des bequemen Uebergangs der Phantasie.

Dieser Einwurf wird leicht zu heben seyn, wenn man die Geschäftigkeit und beständige Unruhe der Einbildungskraft in Erwägung zieht, wonach

jenigen übergehen, welche ihnen die liebsten sind, um sie desto mehr zum Fleiß und zur Sparsamkeit anzutreiben.

Viel-

nach sie ihre Gegenstände continuirlich in neue Gesichtspunkte bringt. Wenn wir jemanden ein Eigenthumsrecht an zwei Dingen zuschreiben, so gehen wir nicht allemal von dem Eigenthümer zu dem einen Objekte, und von diesem zu dem andern, das mit ihm im Verhältnisse steht, über. Da die Objekte hier als das Eigenthum der Person betrachtet werden müssen, so sind wir geneigt sie mit einander zu verbinden, und sie in denselben Gesichtspunkt zu setzen. Man nehme also an, daß ein großes und kleines Objekt mit einander verbunden sind, so wird ein Mensch, wenn er mit dem großen Objekte in einem genauen Verhältnisse steht, auch mit beiden Objekten zusammengenommen, in einem genauen Verhältnisse gedacht werden müssen, weil er mit dem beträchtlichsten Theile in Verknüpfung steht. Hingegen, wenn er nur auf das kleine Objekt eine Beziehung hat, so wird er nicht mit beiden, zusammen betrachtet, in einer genauen Konnexion gedacht werden; weil er blos mit dem geringsten Theile in einer genauen Beziehung steht, der uns nicht in einem so großen Grade afficirt, wenn wir das Ganze betrachten. Und dieses ist der Grund, weshalb kleine Dinge als ein Zuwachs zu großen, und nicht große als eine Accession zu kleinen betrachtet werden.

Die Philosophen und Civilisten halten allgemein dafür, daß der Ocean nie das Eigenthum einer Nation werden kann: und zwar, weil es unmöglich ist, ihn in Besitz zu nehmen, oder in ein so deutliches

Vielleicht werden diese Ursachen noch stärker durch den Einfluß des Verhältnisses, oder der Accession

liches Verhältniß mit ihm zu treten, daß dadurch ein Eigenthum gegründet wird. Wenn dieser Grund wegfällt, so tritt sogleich das Recht des Eigenthums ein. So geben die strengsten Vertheidiger der Freiheit der Meere doch allgemein zu, daß Meerbusen und Buchten den Eigenthümern des anliegenden festen Landes vermittelt der Accession als Eigenthum rechtmäßig gehöre. Diese stehen eigentlich in keiner engern Verbindung oder Vereinigung mit dem Lande, als der stille Ocean; aber weil sie in der Phantasie verknüpft, und zu gleicher Zeit kleiner und geringer sind, so werden sie um deswillen als eine Accession angesehen.

Das Eigenthumsrecht der Flüsse wird nach den Gesetzen der meisten Völker und nach dem natürlichen Laufe unsrer Gedanken den Besitzern ihrer Gestade zugestanden, außer solche große Flüsse, wie der Rhein oder die Donau. Diese scheinen der Einbildungskraft zu groß, um als eine Accession dem Eigenthumsrechte der angrenzenden Gefilde zu folgen. Aber selbst diese Flüsse hat man doch für ein Eigenthum derjenigen Nation, durch deren Gebiet sie strömen; der Begriff einer Nation ist schon von einer so proportionirlichen Größe, daß er ihnen angemessen ist, und ein solches Verhältniß in der Phantasie begründen kann.

Der Zuwachs, sagen die Civilisten, den ein Land, das an Flüsse grenzt, erleidet, gehört dem Lande, wenn er nemlich auf die Art geschieht, die man Alluvion oder Anschwemmung nennt, d. h. ohne daß man es sogleich merken oder wahrneh-

Affociation der Begriffe, wodurch wir von der Natur bestimmt werden, nach des Vaters Tode den Sohn

nehmen kann; welches Umstände sind, welche die Einbildungskraft in ihrer Verbindung gar mächtig unterstützen. Wenn sich aber ein großes Stück Land auf einmal von einem Ufer losreißt, und an ein anderes anschwimmt, so wird es nicht eher das Eigenthum dessen, an dessen Land es anstößt, bis es sich mit seinem Lande vereinigt, und bis die Bäume oder Pflanzen beide durch ihre Wurzeln verbinden. Ehe dieses geschieht, ist die Einbildungskraft noch nicht stark genug, sie zu verbinden.

Es giebt noch andre Fälle, welche etwas ähnliches mit dieser Accession haben, die aber doch beträchtlich verschieden sind, und unfre Aufmerksamkeit verdienen. Von dieser Art ist die Verknüpfung des Eigenthums verschiedener Personen auf eine solche Art, daß es sich nicht wieder von einander absondern läßt. Die Frage ist, wem nun die durch diese Vereinigung entstandene Sache gehört.

Wenn die Verbindung von der Beschaffenheit ist, daß sie eine Theilung, obgleich keine Absonderung, zuläßt, so ist die Entscheidung natürlich und leicht. Man muß hier die ganze Masse, als den Eigenthümern der verschiedenen Theile gemeinschaftlich angehörig, betrachten, und sie sodann nach Maafsgabe des Antheils, den jeder Eigenthümer daran hat, theilen. Aber hier muß ich einer seltsamen Subtilität der Römischen Gesetze erwähnen, die sie zwischen einer Zusammengießung (*confusio*) und Vermischung (*commixtio*) machen. Die Zusammengießung ist eine Verei-

Sohn zu denken, und ihm einen Rechtsanspruch auf seines Vaters Besitzungen zuzuschreiben. Diese
Güter

Vereinigung zweier Körper, z. E. zweier Flüssigkeiten, wo die Theile gar nicht mehr unterschieden werden können. Die Vermischung aber ist das Vermengen zweier Körper, wie zwei Scheffel Korn, wo die Theile auf eine deutliche und sichtbare Weise abgefondert bleiben. Da die Einbildungskraft im letztern Falle nicht eine so gänzliche Vereinigung entdeckt, als im erstern, sondern sich noch einen deutlichen Begriff von dem Eigenthume eines jeden machen und erhalten kann; so ist dieses der Grund, warum das bürgerliche Gesetz, ob es gleich eine völlige Gemeinschaft in dem Falle der Zusammengießung, und hernach eine proportionirliche Theilung festgesetzt hat, doch im Falle der Vermischung jedem Eigenthümer sein eigenthümliches besonderes Recht zugesteht; ob sie gleich die Nothwendigkeit zuletzt auch oft zwingt, sich die Theilung gefallen zu lassen.

Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit; siquidem ex voluntate vestra commune est: quia singula corpora id est, singula grana, quae cuiusque propria fuerint, ex consensu vestra communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse; quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum, quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro Vestrum totum id frumentum retineatur in rem quidem actio pro modo frumenti cuiusque competit. Arbitrio autem iudicis, ut ipse aesti-

Güter müssen doch das Eigenthum irgend eines andern werden. Nun ist die Frage weffen? Hier stellen

aestimetur, quale cuiusque frumentum fuerit. Inst. Lib. II. Tit. 1. §. 28.

Wenn die Sachen zweier Personen auf eine solche Art mit einander vereinigt sind, daß sie weder eine Theilung noch Absonderung zulassen, wie wenn jemand ein Haus auf eines andern Boden bauet, so muß das Ganze in diesem Falle einem von beiden Eigenthümern zufallen. Und hier behaupte ich, daß es am natürlichsten dem Eigenthümer des beträchtlichsten Theils zugesprochen werde. Denn obgleich das zusammengesetzte Ding zu zwei Personen ein Verhältniß hat, und unsre Aufmerksamkeit auf einmal gegen beide gerichtet ist, so zieht sie doch der grössere Theil hauptsächlich an, und schleppt den kleinern nur wegen der engen Vereinigung mit nach sich; und aus diesem Grunde hat das Ganze ein Verhältniß zu dem Eigenthümer dieses Theils, und ist als sein Eigenthum anzusehen. Die einzige Schwierigkeit ist, welchen Theil wir den Haupttheil von einer Sache nennen sollen, und welcher für die Einbildungskraft am anziehendsten ist.

Diese Beschaffenheit hängt von mancherlei verschiedenen Umständen ab, die wenig Verknüpfung mit einander haben. Der eine Theil eines zusammengesetzten Dinges kann wichtiger werden, als ein anderer, entweder weil er beständiger und dauerhafter ist: oder einen grössern Werth hat; weil er gewöhnlicher und merkwürdiger ist; oder weil seine Existenz abgesonderter und unabhängiger ist. Man kann sich leicht vorstellen, da diese Um-

stellen sich nun natürlicherweise die Kinder des Verstorbenen der Seele zuerst dar; und da sie nun schon durch

Umstände auf so mannichfaltige Art verbunden seyn, und sich widersprechen können, und da nach allen den verschiedenen Graden und Arten, die man sich vorstellen kann, viele Fälle zum Vorschein kommen können, wo die Gründe sich von beiden Seiten das Gleichgewicht halten, daß es uns oft unmöglich seyn wird, eine befriedigende Entscheidung zu geben. Hier geht also das eigenthümliche Geschäft der positiven Landesgesetze an, das zu bestimmen, was die Principien des Naturrechts unentschieden gelassen haben.

Die Oberfläche gehört zu dem Boden, sagt das bürgerliche Gesetz: die Schrift zum Papier: die Leinwand zum Gemälde. Diese Entscheidungen harmoniren nicht gut mit einander, und sind ein Beweis von dem Widerspruche der Grundsätze, von welchen sie abgeleitet sind.

Aber unter allen Fragen dieser Art sind die sonderbarsten die, welche vor so vielen Jahrhunderten die Schüler des Prokulus und Sabinus theilten. Man setze, es mache jemand von dem Metall eines andern einen Becher, oder von seinem Holze ein Schiff, und man setze ferner, daß der Eigenthümer sein Gut wieder fodre, so ist die Frage, ob er ein Recht auf den Becher oder auf das Schiff hat. Sabinus sagt ja, und behauptet, daß die Substanz oder die Materie der Grund aller Beschaffenheiten ist; daß sie unveränderlich und unsterblich, und also über alle Form, die immer bloß zufällig und abhängig bleibt, erhaben ist. Auf der andern Seite bemerkt Prokulus, daß die Form der

durch ihre verstorbenen Eltern mit diesen Gütern verknüpft sind, so sind wir geneigt, sie auch noch durch das Verhältniß des Eigenthumsrechts zu verknüpfen. Hiervon giebt es viele gleiche Fälle *).

Vier-

der interessanteste und wichtigste Theil ist, und daß selbst die Körper nach dieser oder jener besondern Art genannt werden. Und er hätte noch hinzufügen können, daß die Materie oder die Substanz in den meisten Körpern so fließend und ungewiß ist, daß es ganz unmöglich ist, ihr in allen ihren Veränderungen nachzugehen. Was mich anbetrifft, ich sehe nicht ein, nach welchen Principien ein solcher Streit mit Gewißheit ausgemacht werden kann. Ich will mich daher begnügen anzumerken, daß mir die Entscheidung des Trebonian sehr scharfsinnig zu seyn scheint: welcher sagt, daß der Becher dem Eigenthümer des Metalls gehören müsse, weil er wieder in seine erste Form verwandelt werden könne; daß aber das Schiff aus dem entgegengesetzten Grunde seinem Erbauer gehöre. Aber so scharfsinnig dieser Grund auch scheinen mag, so hängt er doch ganz allein von der Phantasie ab, die in der Möglichkeit einer solchen Verwandlung eine engere Verknüpfung und ein genaueres Verhältniß zwischen einem Becher und dem Eigenthümer seines Metalls, als zwischen einem Schiffe und dem Eigenthümer seines Holzes findet, wo die Substanz weit fixirter und unveränderlicher ist.

*) Bei der Untersuchung der verschiedenen Ansprüche auf das Recht der Oberherrschaft, werden wir viele Gründe antreffen, die uns überzeugen, daß das Recht der Succession größtentheils von der Ein-

Vierter Abschnitt.

Von der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung.

So nützlich und sogar nothwendig nun aber die Stetigkeit des Besitzes für die menschliche Gesellschaft seyn mag, so ist sie doch mit einer grossen Menge von Unbequemlichkeiten verknüpft. Das Verhältniß der Tauglichkeit und Angemessenheit darf bei der Vertheilung des Eigenthums der Menschen nie in An-

Einbildung abhänge. Unterdeffen will ich hier nur ein Beispiel anführen, welches zur gegenwärtigen Materie gehört. Man setze, es sterbe eine Person ohne Kinder, und es entstehe ein Streit unter seinen Verwandten wegen seiner Erbschaft; so ist offenbar, wenn seine Güter zum Theil von ihrem Vater, zum Theil von ihrer Mutter herrühren, daß der natürlichste Weg, einen solchen Streit zu enden, der ist, daß man seine Güter theile, und jeden Theil derjenigen Familie anweise, woher er gekommen ist. Da nun nach der Voraussetzung die verstorbene Person einmal diese Güter ganz und gar eigenthümlich besessen hat; so frage ich, was da wohl verursachen kann, daß wir in dieser Theilung eine gewisse Billigkeit und einen vernünftigen Grund finden, wenn es nicht die Einbildungskraft ist? Seine Liebe zu diesen Familien hängt gar nicht von seinen Besitzungen ab; daher kann seine Einwilligung zu einer solchen Theilung nie mit Grunde präsumirt werden. Und was das allgemeine Beste anbetrifft, so scheint dieses weder auf der einen noch auf der andern Seite dabei interessirt zu seyn.

Anschlag kommen, sondern wir müssen uns durch Regeln regieren lassen, die weit allgemeiner in ihrer Anwendung und weit mehr frei von Zweifel und Ungewissheit sind. Von dieser Art ist der gegenwärtige Besitz bei der ersten Stiftung einer Gesellschaft; und hernach die Occupation, Präscription, Accession und Succession. Da diese sehr oft vom Zufalle abhängen, so müssen sie oft mit den Bedürfnissen und Begierden der Menschen in Widerspruch kommen; und die Personen und Güter müssen oft sehr schlecht zusammen passen. Dieses ist eine sehr große Inkonvenienz, die wohl ein Heilmittel erfordert. Ein solches aber geradezu anzuwenden, und jedem zu verstatten, daß er sich das mit Gewalt nehme, was er zu brauchen gedenkt, würde die Gesellschaft selbst vernichten; und also suchen die Regeln der Gerechtigkeit ein Mittelding zwischen einer allzustrengen Beständigkeit, und dieser veränderlichen und ungewissen Zueignung. Aber es giebt kein besseres Mittel, als jenes bekannte, daß Besetzung und Eigenthumsrecht stets fest und beständig bleiben soll, außer wenn der Eigenthümer einwilliget, es an eine andre Person abzutreten. Diese Regel kann keine üble Folgen haben, und etwa Krieg oder Uneinigkeiten verursachen; indem die Einwilligung des Eigenthümers, der allein dabei interessirt ist, ein hinreichender Grund zur Veräußerung ist: und es können dadurch, daß das Eigenthum veräußert werden kann, viele gute Zwecke erreicht werden.

Die

Die verschiedenen Theile der Erde bringen verschiedene Bequemlichkeiten hervor; und nicht nur dieses, sondern auch die verschiedenen Menschen selbst, sind theils von Natur zu verschiedenen Beschäftigungen aufgelegt, theils bringen sie es in einer Geschicklichkeit zu einer weit größern Vollkommenheit, wenn sie sich auf eines allein einschränken. Alles dieses erfordert einen wechselseitigen Tausch und Handel; und daher ist die Veräußerung des Eigenthums vermittelt der Einwilligung eben sowohl in einem Gesetze der Natur gegründet, als die Beständigkeit desselben, wenn keine solche Einwilligung da ist.

So weit ist also die Sache durch einen offenbaren Nutzen oder Vortheil bestimmt. Aber vielleicht sind die Gründe noch leichter aufzufinden, weshalb gewöhnlich die Tradition oder eine sinnlich wahrnehmbare Uebergabe des Objekts nach den bürgerlichen Gesetzen, und nach den mehresten Schriftstellern, auch nach den Gesetzen der Natur, als ein nothwendiger Umstand bei der Uebertragung des Eigenthums erfordert wird. Wenn das Eigenthum eines Objekts für etwas Reales, nicht für eine moralische Beziehung oder Modifikation der Seele, genommen wird, so ist es eine vollkommen unbegreifliche und selbst unvorstellbare Eigenschaft; und wir können uns sodann weder von der Beständigkeit noch der Uebertragung desselben einen deutlichen Begriff machen. Diese Unvollkommenheit unsrer Begriffe ist in Ansehung der Beständigkeit des

des Eigenthums weniger merklich, weil sie unsre Aufmerksamkeit weniger an sich zieht, und das Gemüth ohne eine ängstliche Untersuchung leicht darüber hinfährt. Da aber die Uebertragung des Eigenthums von einer Person zur andern ein weit auffallenderer Erfolg ist, so wird der Mangel unsrer Begriffe bei dieser Gelegenheit merklicher, und dieses nöthiget uns, nach allen Seiten uns umzusehen, um diesem Mangel abzuhelpen. Da nun einen Begriff nichts mehr belebt, als eine gegenwärtige Impression, und ein Verhältniß zwischen dieser Impression und dem Begriffe; so ist es sehr natürlich, daß wir hierdurch in eine Illusion gerathen. Um der Einbildungskraft zu Hülfe zu kommen, wenn sie sich die Uebertragung des Eigenthums vorstellt, nehmen wir das sinnliche Objekt und geben dasselbe der Person, der wir das Eigenthum überliefern wollen, wirklich in Besitz. Die vorausgesetzte Aehnlichkeit der Handlungen, und die gegenwärtige sinnlichwahrzunehmende Ueberlieferung täuschen die Seele, und machen, daß sie sich einbildet, sie nehme den mysteriösen Uebergang des Eigenthums wahr. Und daß diese Erklärung der Sache die richtige sey, erhellet daraus, daß man da eine symbolische Ueberlieferung erfunden hat, wo die reale unthunlich ist, blos um die Phantasie zu befriedigen. So versteht man unter der Uebergabe der Schlüssel zu einer Scheune, die Ueberlieferung des darin enthaltenen Getreides. Die Uebergabe von Stein und Erde stellt die Ueberlieferung eines

Landgutes vor. Es ist dieses eine Art von abergläubischen Gebrauch in den bürgerlichen und natürlichen Gesetzen, der dem Aberglauben in der Römisch-Katholischen Religion ähnlich ist. So wie die Römisch-Katholischen die unbegreiflichen Geheimnisse der christlichen Religion durch ein Symbol vorstellen, und sie dem Gemüthe durch ein Wachlicht, oder einen Anzug, oder eine Geberde, die ihnen ähnlich seyn sollen, vergegenwärtigen; so sind die Rechtslehrer und Moralisten aus eben dem Grunde auf ähnliche Erfindungen gefallen, und haben versucht, sich in Ansehung der Uebertragung des Eigenthums durch Einwilligung auch durch dergleichen Mittel zu befriedigen.

Fünfter Abschnitt.

Von der Verbindlichkeit der Versprechungen.

Dafs die moralische Regel, welche die Haltung der Versprechungen gebietet, nicht aus der Natur folge, wird aus folgenden zwei Sätzen, die ich eben erweisen will, hinlänglich erhellen, nämlich, dafs ein Versprechen gar keinen Sinn hat, bevor es nicht durch die menschlichen Konventionen eingeführt ist; und dafs selbst, wenn es auch verständlich wäre, dessen unerachtet keine moralische Verbindlichkeit damit verknüpft seyn würde.

Ich

Ich sage erstlich, daß ein Versprechen natürlicherweise gar keinen Sinn hat, und vor menschlichen Konventionen gar nicht möglich ist; und daß ein Mensch, der von einer Gesellschaft keinen Begriff hat, sich nie bei einem andern zu etwas anheischig machen könne, wenn auch gleich diese Leute ihre Gedanken durch Anschauung verstehen könnten. Wenn Versprechungen natürlich und verständlich seyn sollten, so müßte irgend eine Handlung der Seele mit den Worten: ich verspreche, verknüpft seyn; und von dieser Handlung müßte die Verbindlichkeit abhängen. Laßt uns also alle Vermögen der Seele durchgehen, und sehen, welche von ihnen sich bei unsern Versprechungen wirksam beweiset.

Die Handlung des Gemüths, die durch ein Versprechen ausgedrückt wird, ist kein Entschluß, etwas zu thun: denn dieser legt allein keine Verbindlichkeit auf. Es ist auch kein Verlangen nach einer solchen Handlung: denn wir können uns ohne ein solches Verlangen, oder selbst bei einem erklärten und anerkannten Widerwillen zu etwas verbinden. Auch ist es nicht das Wollen einer Handlung, welches wir versprechen: denn ein Versprechen geht allemal auf eine künftige Zeit, und der Wille hat nur Einfluß auf die gegenwärtigen Handlungen. Da also die Gemüthshandlung, welche bei einem Versprechen vorkommt, und seine Verbindlichkeit ausmacht, weder ein Entschluß, noch Verlangen, noch Wollen ist, so

folgt, daß sie nothwendig das Wollen jener Verbindlichkeit seyn müsse, die aus dem Versprechen entsteht. So schließt nicht bloß die Philosophie; sondern es ist dieses auch der gemeinsten Art zu denken und zu reden gemäß, wenn wir sagen, daß wir durch unsre eigne Einwilligung gebunden sind, und daß die Verbindlichkeit bloß aus unserm Willen und Belieben entsprungen sey. Die einzige Frage ist also nur, ob nicht vielleicht die Annahme einer solchen Handlung der Seele selbst eine Absurdität, und zwar eine solche Absurdität sey, in welche kein Mensch verfallen kann, wenn er sich nicht durch Vorurtheile und den betrügerischen Sprachgebrauch blenden läßt.

Alle Moralität hängt von unsern Empfindungen ab; und wenn eine Handlung oder Gemüthsbeschaffenheit uns auf eine gewisse Art gefällt, so sagen wir, sie sey tugendhaft; und wenn die Vernachlässigung oder Unterlassung derselben uns auf eine ähnliche Art mißfällt, so sagen wir, daß uns eine Verbindlichkeit obliege, sie zu thun. Eine Veränderung der Verbindlichkeit setzt eine Veränderung der Empfindung voraus; und wenn eine neue Verbindlichkeit erzeugt werden soll, so muß erst eine neue Empfindung entstanden seyn. Aber so viel ist gewiß, daß wir eben so wenig unsre Empfindungen als die Bewegungen des Himmels umändern können; und wir können durch eine einzelne Handlung unsres Willens, d. h. durch ein Versprechen eine Handlung weder angenehm noch un-
ange-

angenehm, weder moralisch noch unmoralisch machen; wenn sie ohne diese Handlung die entgegengesetzten Impressionen hervorgebracht haben, oder mit ganz verschiedenen Beschaffenheiten versehen gewesen seyn würde. Es würde also ungereimt seyn, eine neue Verbindlichkeit, d. i. eine neue Empfindung der Lust oder Unlust zu wollen; und es ist auch gar nicht möglich, daß die Menschen von Natur in einen so groben Widerspruch fallen sollten. Ein Versprechen ist also etwas, das natürlicherweise genommen, ganz unverständlich ist, und dem keine einzige Gemüthshandlung entspricht *).

Aber

*) Könnte die Moralität durch Vernunft und nicht durch Empfindung entdeckt werden, so würde es noch deutlicher seyn, daß Versprechungen keine Veränderungen darin hervorbringen könnten. Die Moralität besteht nach dieser Voraussetzung in einem Verhältnisse. Jede neue Verbindlichkeit müßte also aus einem neuen Verhältnisse der Objekte entspringen; und folglich könnte der Wille nicht unmittelbar eine Veränderung in der Moralität hervorbringen, sondern er könnte diesen Einfluß nur dadurch haben, daß er erst eine Veränderung in den Objekten verursachte. Da nun aber die moralische Verbindlichkeit eines Versprechens die reine Wirkung des Willens, ohne die mindeste Veränderung in irgend einem Theile der Welt ist; so folgt, daß Versprechungen keine natürliche Verbindlichkeit haben.

Sollte man sagen, daß diese Handlung des Willens in der That ein neues Objekt wäre, und deshalb

Aber zweitens, wenn ihm auch eine Handlung des Gemüths entspräche, so könnte sie doch natürlicherweise keine Verbindlichkeit hervorbringen. Dieses erhellet augenscheinlich aus dem vorhergehenden Raisonnement. Ein Versprechen erzeugt eine neue Verbindlichkeit. Eine neue Verbindlichkeit setzt neue Empfindungen voraus.

Der halb auch neue Verhältnisse und neue Pflichten hervorbrächte; so würde ich antworten, daß dieses ein bloßer Trugschluss sey, der bei mittelmässiger Vorsicht und Genauigkeit entdeckt werden kann. Eine neue Verbindlichkeit wollen, heisst ein neues Verhältniß der Objekte wollen; und wenn also dieses neue Verhältniß der Objekte durch das Wollen selbst schon gewirkt wäre; so würden wir in der That das Wollen wollen; welches offenbar ungereimt und unmöglich ist. Der Wille hätte hier gar keinen Gegenstand, auf den er gehen könnte; sondern müßte sich ins Unendliche in sich selbst herumdrehen. Die neue Verbindlichkeit hängt von neuen Relationen ab. Die neuen Relationen hängen von einem neuen Wollen ab. Das neue Wollen hat eine neue Verbindlichkeit und folglich auch neue Verhältnisse und folglich ein neues Wollen zum Objekt; welches Wollen wiederum eine neue Verbindlichkeit, ein neues Verhältniß und Wollen zum Objekte hat, und so fort ohne Ende. Es ist also unmöglich, daß wir je eine neue Verbindlichkeit sollten wollen können; und folglich ist es auch unmöglich, daß der Wille je mit einem Versprechen verbunden sey, oder eine neue Verbindlichkeit der Moralität hervorbringe.

Der Wille erzeugt aber nie neue Empfindungen. Daher kann also natürlicherweise von einem Versprechen keine Verbindlichkeit entstehen, gesetzt auch, die See könnte in die Absurdität verfallen, diese Verbindlichkeit zu wollen.

Dieselbige Wahrheit kann mit noch größerer Evidenz durch diejenigen Schlüsse dargethan werden, wodurch wir bewiesen haben, daß die Gerechtigkeit überhaupt eine künstliche Tugend ist. Keine Handlung kann von uns als eine Schuldigkeit gefodert werden, wenn nicht eine wirkende Leidenschaft oder Motiv in die menschliche Natur gepflanzt ist, welches fähig ist, die Handlung hervorzubringen. Dieser Beweggrund kann nicht selbst die Empfindung der Schuldigkeit seyn. Denn eine Empfindung der Pflicht setzt eine vorhergehende Verbindlichkeit voraus: Und wenn eine Handlung nicht durch eine natürliche Leidenschaft gefodert wird, so kann sie auch nicht durch eine natürliche Verbindlichkeit gefodert werden; weil sie unterlassen werden kann, ohne daß daraus ein Fehler oder eine Unvollkommenheit des Gemüths und Charakters folgt und also ohne Laster ist. Nun haben wir offenbar keinen Beweggrund, der uns zur Haltung der Versprechen triebe und von dem Gefühle der Pflicht verschieden wäre. Wenn wir dächten, daß Versprechungen keine moralische Verbindlichkeit hätten, so würden wir niemals eine Neigung fühlen, sie zu erfüllen. Dieses ist aber nicht der Fall mit den natürlichen Tugenden. Ob wir gleich keine Ver-

Verbindlichkeit hätten, den Elenden zu helfen, so würde schon unser Mitleiden uns dazu bestimmen; und wenn wir diese Pflicht unterlassen, so entspringt die Unmoralität der Unterlassung daraus, weil sie ein Beweis ist, daß uns die natürlichen Empfindungen des Mitleidens fehler. Ein Vater weiß, daß es seine Pflicht ist, für seine Kinder zu sorgen: aber er hat auch eine natürliche Neigung zu ihnen. Und wenn kein Mensch diese Neigung hätte, so könnte auch niemanden eine solche Verbindlichkeit obliegen. Da nun also in der menschlichen Natur keine Neigung da ist, sein Versprechen zu halten, die von dem Gefühl ihrer Verbindlichkeit verschieden wäre; so folgt, daß die Treue keine natürliche Tugend sey, und daß Versprechungen vor allen menschlichen Konventionen keine Kraft haben.

Will jemand dieses nicht annehmen, so muß er einen regelmässigen Beweis von folgenden zwei Sätzen geben, nämlich 1) daß mit den Versprechungen ein besonderer Aktus des Gemüths verknüpft sey, und 2) daß diesem Aktus des Gemüths zufolge eine Neigung, das Versprechen zu halten, entsteht, die von einem Gefühle der Pflicht verschieden ist. Ich glaube, daß es unmöglich ist, eines von diesen beiden Stücken zu beweisen; und getraue mir daher zu schliessen, daß Versprechungen menschliche Erfindungen sind, die sich auf die Bedürfnisse und Vortheile der menschlichen Gesellschaft gründen.

Um diese Bedürfnisse und Vortheile zu entdecken, müssen wir dieselbigen Eigenschaften der menschlichen Natur in Erwägung ziehen, von welchen wir schon gefunden haben, daß sie den vorhergehenden Gesetzen der Gesellschaft ihren Ursprung gegeben haben. Da die Menschen von Natur eigennützig sind, und nur einen sehr schwachen Hang zur Gemeinnützigkeit haben, so lassen sie sich nicht leicht zu einer Handlung, die den Vortheil anderer zur Absicht hat, bewegen, ausser wenn sie sehen, daß ein gegenseitiger Vortheil daraus erwächst, den sie zu erreichen, ohne ein solches Verfahren, keine Hoffnung hätten. Da es sich nun oft trifft, daß diese wechselseitigen Dienste nicht zugleich geleistet werden können, so ist nothwendig, daß es sich der eine Theil muß gefallen lassen, eine Zeitlang in Ungewissheit zu bleiben, und in Ansehung der Erwidierung der Gefälligkeiten von der Dankbarkeit des andern abzuhängen. Allein das Verderben unter den Menschen ist so groß, daß dieses nur eine höchst schwache Sicherheit ist; und da man hierbei voraussetzt, daß der Wohlthäter uns seine Dienste blos in Hinsicht auf seinen eignen Vortheil erwiesen hat, so schwächt dieses theils unfre Empfindung der Verbindlichkeit, theils erscheint es uns als ein Beispiel des Eigennutzes; und diese Denkungsart ist die wahre Mutter der Undankbarkeit. Wollten wir also dem natürlichen Laufe unsrer Leidenschaften und Neigungen folgen, so würden wir nur wenig Handlungen für andre aus uneigennützi-

nützigen Absichten thun; weil unsre Zuneigung und Liebe von Natur sehr schwach ist: und in Rücksicht auf die zu erwartenden Gegenvortheile würden wir eben so wenig thun; weil es sehr unsicher ist, sich auf die Dankbarkeit anderer zu verlassen. Hier geht also die wechselseitige Dienstleistung unter dem Menschengeschlecht größtentheils verlohren, und ein jeder muß für seine Glückseligkeit und Erhaltung bloß durch seine eigne Geschicklichkeit und Fleiß sorgen. Die Erfindung des Gesetzes der Natur, welches die Beständigkeit der Besitzungen betrifft, hat die Menschen unter einander schon verträglich gemacht; das Gesetz über die Veräußerung und Uebertragung des Eigenthums und der Besitzungen durch Einwilligung hat angefangen, einen wechselseitigen Vortheil unter ihnen möglich zu machen: Aber diese Gesetze, wenn sie gleich genau beobachtet werden, sind doch noch nicht hinreichend, sie zu wechselseitigen Diensten zu verpflichten, als wozu sie doch von Natur bestimmt sind. Wenn auch gleich die Besitzungen unter den Menschen fest sind, so werden sie doch sehr oft hieraus nur wenig Vortheil ziehen können, weil sie von der einen Art Güter mehr besitzen, als sie verbrauchen können, und zugleich an andern Mangel leiden. Die Uebertragung des Eigenthums, welche dieser Unbequemlichkeit abhelfen soll, kann ihr doch nicht gänzlich abhelfen; weil sie nur in Ansehung solcher Objekte statt finden kann, die gegenwärtig und individuell sind, aber
nicht

nicht in Ansehung solcher, welche abwesend und allgemein sind. Niemand kann einem andern das Eigenthum eines Hauses, das zwanzig Meilen von ihm liegt, übergeben; weil die Einwilligung nicht mit der Ueberlieferung verknüpft seyn kann, welche doch ein nothwendiger Umstand ist. Eben so wenig kann einer dem andern das Eigenthum von zehn Scheffel Korn oder fünf Oxhoft Wein durch ein bloßes Wort oder Einwilligung überlassen; weil dieses doch bloß allgemeine Ausdrücke sind, und in keiner direkten Beziehung auf einen Haufen Korn oder Fässer voll Wein stehen. Ueberdem erstreckt sich der Handel und Wandel der Menschen nicht allein auf den Umtausch der Bequemlichkeiten des Lebens, sondern auch auf Dienste und Handlungen, welche wir zu unserm gegenseitigen Interesse und Vortheil verwechseln können. Euer Korn ist heute reif; das meinige erst morgen. Es ist also vortheilhaft für uns beide, wenn ich euch heute und ihr mir morgen mit arbeiten helft. Ich habe eben keine zärtliche Zuneigung zu euch, und ihr habt sie, wie ich weiß, eben so wenig zu mir. Ich mag also nicht um euretwillen einige Arbeit übernehmen; und sollte ich euch bloß um meines eignen Vortheils willen in Erwartung, daß ihr solches erwiedern würdet, helfen, so weiß ich, daß ich leicht getäuscht werden kann, und daß ich umsonst mich auf eure Dankbarkeit verlassen würde. Wenn wir es also so machen, so lasse ich euch allein arbeiten, und ihr behandelt mich eben so. Die Witterung verändert sich;

sich; und wir verlieren beide unsre Erndten aus Mangel an wechselseitigem Zutrauen und Sicherheit.

Alles dieses ist die Wirkung der natürlichen und inhärirenden Principien und Leidenschaften in der menschlichen Natur; und da diese Leidenschaften und Principien unveränderlich sind, so sollte man denken, daß unser Betragen, das von ihnen abhängt, ihnen auch immer gemäß seyn müßte, und daß es eine vergebliche Mühe unsrer Moralisten und Politiker seyn würde, wenn sie uns anders leiten, oder den gewöhnlichen Lauf unsrer Handlungen durch die Vorstellung des allgemeinen Nutzens umändern wollen. Und es ist auch nichts gewisser, als dieses. Hinge der Erfolg ihrer Absichten von ihrem Erfolge in Verbesserung der Eigennützigkeit und Undankbarkeit der Menschen ab; so würden sie nimmer mehr große Fortschritte machen, es müßte ihnen denn die Allmacht beistehen, welche allein im Stande ist, das menschliche Gemüth ganz neu zu formen, und seinen Charakter in solchen wesentlichen Stücken umzuändern. Alles, was sie verlangen können, ist, daß sie den natürlichen Leidenschaften eine andere Richtung geben, und uns lehren, daß wir unsre Begierden weit besser auf eine indirekte und künstliche Weise befriedigen können, als wenn wir uns ihren geraden und ungestümen Bewegungen überlassen. Hieraus lerne ich einem andern einen Dienst erweisen, ohne eine reale Zärtlichkeit gegen ihn zu empfinden; weil ich voraussehe,

sehe,

sehe, daß er mir gleiche Hülfe leisten wird, weil er von mir eine ähnliche Behandlungsart erwartet, und die Harmonie der wechselseitigen Gefälligkeiten mit mir und andern zu unterhalten wünscht. Und nachdem ich ihm nun gedient habe, und er die Vortheile genießt, die ihm aus meiner Handlung zugewachsen sind, so wird er aus den obigen Gründen bewogen, auch das seinige zu thun, weil er die Folgen seiner Verweigerung voraus sieht.

Ob indessen gleich dieser eigennützigte Umgang unter den Menschen Platz gewinnt; und gar bald die Oberhand in der Gesellschaft behält, so zerstört er doch deshalb die großmüthigen und edeln Wirkungen der Freundschaft und Gefälligkeit nicht ganz und gar. Ich kann immer noch solchen Personen, die ich liebe, und mit denen ich besonders bekannt bin, ohne alle Aussicht auf Vortheil, Dienste erweisen; und sie können sich gegen mich auf eben die Art betragen, und mir, ohne alle weitere Absicht, blos um meine erwiesenen Dienste zu belohnen, Gefälligkeiten erzeugen. Um nun diese beiden Arten von Dienstleistung, ich meine die eigennützigte und uneigennützigte zu unterscheiden, hat man für die erstere eine gewisse Art und Weise sich auszudrücken erfunden, wodurch wir uns selbst zu einer gewissen Handlung anheischig machen. Diese Art sich auszudrücken, macht das aus, was wir ein Versprechen nennen, welcher Ausdruck das sichere Zeichen ist, daß sich die Menschen nur aus Eigennutz dienen wollen.

Wenn

Wenn jemand sagt, er verspricht etwas, so drückt er in der That einen Entschluß aus, es zu thun; und hiernächst unterwirft er sich dadurch, daß er diese Redensart gebraucht, der Strafe, daß man ihm niemals wieder trauen kann, im Falle er sein Wort bricht. Ein Entschluß ist die natürliche Handlung der Seele, die ein Versprechen ausdrückt: aber wäre es wirklich nicht mehr als ein Entschluß, so würde ein Versprechen bloß unfre damaligen Bewegungsgründe ausdrücken, aber keine neue Verbindlichkeit erzeugen. So sind aber die Versprechen Konventionen der Menschen, welche einen neuen Bewegungsgrund hervorbringen, nachdem uns die Erfahrung gelehrt hat, daß die menschlichen Angelegenheiten in Ansehung des wechselseitigen Vortheils weit besser von Statten gehen, wenn man sich gewisse Symbole oder Zeichen gefallen läßt, wodurch wir einander Sicherheit geben, in Absicht auf unser Betragen in jedem einzelnen Vorfalle. Nachdem diese Zeichen einmal eingeführt sind, ist ein jeder, der sie gebraucht, auch unmittelbar durch seinen eignen Vortheil daran gebunden, das, wozu er sich einmal verbindlich gemacht hat, auch zu halten, und er kann nie erwarten, daß man ihm wieder trauen solle, wenn er sich einmal weigert, dasjenige zu erfüllen, was er versprochen hat.

Auch darf man nicht denken, daß so viel Erkenntniß, als erfordert wird, um den Menschen diesen Vortheil, der von der Einführung und Hal-

Hal-

Haltung der Versprechungen herrührt, begreiflich zu machen, die Fähigkeit der menschlichen Natur, wenn sie noch roh und unkultivirt ist, übersteige. Es gehört nur sehr wenig Umgang mit der Welt dazu, um uns alle diese Folgen und Vortheile fühlbar zu machen. Die kürzeste Erfahrung in der Gesellschaft entdeckt sie jedem Sterblichen; und wenn ein jedes Individuum das nemliche Gefühl des eignen Vortheils bei allen seinen Mitgenossen wahrnimmt, so erfüllt er unmittelbar seinen Theil eines Kontrakts, und ist gewiss, daß sie es auch an ihrem Theile nicht werden fehlen lassen. Alle lassen sich einstimmig in eine Handlungsweise ein, die für das allgemeine Wohl berechnet ist, und entschliessen sich sammt und sonders ihrem Worte treu zu bleiben; und um diese Einstimmung und Konvention zu schliessen, wird nichts erfordert, als daß ein jeder den Vortheil empfinde, den er davon hat, wenn er seine Zusagen treulich erfüllt, und diese Empfindung gegen alle Glieder der Gesellschaft ausdrücke. Dieses verursacht unmittelbar, daß der Vortheil auch auf sie wirkt; und der so empfundene Vortheil ist der erste Grund der Verbindlichkeit, die Versprechen zu halten.

In der Folge gesellet sich zu dem Interesse auch eine moralische Empfindung und wird für die Menschen ein neuer Grund der Verbindlichkeit. Diese Empfindung der Moralität bei der Haltung seiner Versprechungen rührt von eben den Principien her, als die Empfindung bei der Enthaltung von eines

Andern Eigenthume. Gemeine Wohlfahrt, Erziehung und die Kunstgriffe der Staatskundigen haben in beiden Fällen gleichen Antheil. Die Schwierigkeiten, welche wir bei der Voraussetzung, daß mit Versprechungen eine moralische Verbindlichkeit verknüpft sey, antreffen, überwinden wir entweder oder achten sie nicht. So führt zum Exempel der Ausdruck eines Entschlusses nicht allgemein eine Verbindlichkeit bei sich; und wir können nicht leicht begreifen, wie der Gebrauch einer gewissen Redensart im Stande seyn soll, einen wesentlichen materiellen Unterschied zu verursachen. Hier erdichten wir also einen neuen Aktus des Gemüths, den wir das Wollen einer Verbindlichkeit nennen; und nun nehmen wir an, daß von diesem die Verbindlichkeit abhänge. Wir haben aber schon bewiesen, daß es keine dergleichen Handlung des Gemüths gebe, und daß folglich Versprechungen natürlicherweise keine Verbindlichkeit nach sich ziehen.

Dieses noch mehr zu bestätigen, will ich noch einige andere Betrachtungen über jene Art des Wollens hinzufügen, welche an dem Versprechen Antheil haben und dessen Verbindlichkeit verursachen soll. Es ist offenbar, daß der Wille allein niemals als Ursache der Verbindlichkeit angesehen werden kann, sondern daß er durch Worte oder Zeichen ausgedruckt seyn muß, um jemanden eine Verbindlichkeit aufzulegen. So wie die wörtliche Erklärung einmal da ist, dem Willen zur Bestätigung zu dienen, so wird diese

diese gar bald der hauptfächlichste Theil des Versprechens; und ein Mensch ist darum nicht weniger durch sein Wort gebunden, ob er gleich ins geheim seine Absicht auf etwas anders richtet, und seinen vorigen Entschluß sowohl, als das Wollen einer Verbindlichkeit zurücknimmt. Allein obgleich die wirkliche Zusage bei den mehresten Gelegenheiten die Hauptsache bei dem Versprechen ausmacht, so ist es doch nicht allemal so; denn wenn jemand gewisse Ausdrücke gebraucht, deren Sinn er nicht kennt, und die er ohne alle Absicht sich dadurch verbindlich zu machen gebraucht, so würde er dadurch nicht gebunden seyn. Ja wenn er auch gleich ihren Sinn versteht, aber nur im Scherz redet, und sich solcher Zeichen bedient, die deutlich zeigen, daß er keine ernstliche Absicht hat sich zu verbinden, so wird er auch gar nicht verbunden seyn, sein Versprechen zu erfüllen; sondern es ist nothwendig, daß die Worte ein vollkommner Ausdruck des Willens sind, ohne alle der Absicht widersprechende Zeichen. Aber auch dieses müssen wir nicht so weit treiben, daß wir uns einbildeten, jemand, von dem wir vermöge unseres Scharffsinnes aus gewissen Anzeigen vermuthen, daß er die Absicht hat uns zu betrügen, wäre durch seine Erklärung oder mündliches Versprechen nicht gebunden, wenn wir es annehmen; sondern wir müssen diesen Schluß nur auf diejenigen Fälle einschränken, wo die Zeichen ganz verschiedener Art sind, als die Zeichen des Betrugs. Alle diese Widersprüche sind leicht zu

heben, so bald die Verbindlichkeit der Versprechungen nichts ist, als eine menschliche Erfindung, die zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft erfunden ist; sie sind aber unauflöslich, wenn sie etwas Reales und Natürliches ist, das von einer Handlung der Seele oder des Körpers entspringt.

Ferner, da jedes neues Versprechen der Person, welche etwas verspricht, eine neue moralische Verbindlichkeit auflegt, und da diese neue Verbindlichkeit aus dem Willen entspringt; so muß ich noch bemerken, daß dieses eine der geheimnißvollsten und unbegreiflichsten Wirkungen ist, die man sich vorstellen kann, die man nicht uneben mit der Transsubstantiation oder der heiligen Priesterweihe *) vergleichen kann, wo eine gewisse Phrasis, verbunden mit einer gewissen Absicht, die Natur eines äußern Dinges und selbst eines menschlichen Wesens verändert. Allein ob diese Geheimnisse gleich sich in so weit ähnlich find, so muß man doch bemerken, daß sie in anderer Rücksicht weit von einander abweichen, und daß dieser Unterschied auch als ein strenger Beweis für die Verschiedenheit ihres Ursprunges angesehen werden kann. Da die Verbindlichkeit der Versprechungen eine Erfindung für das Wohl der Gesellschaft ist, so

*) Ich meine in der Rücksicht, als die Ordines einen Character indelebilis hervorbringen sollen. In anderer Rücksicht sind sie blos eine legale Qualifikation.

so modificirt sie sich in eben so viele Formen als es ihr Vortheil erfordert, und verfällt eher in die offen-
 barsten Widersprüche, als dafs sie dieses ihr Objekt
 aus dem Gesichte verlihren sollte. Da aber andre
 dergleichen monströse Lehrrätze blofse Pfaffenerfin-
 dungen sind, und auf keinen öffentlichen Vortheil
 abzielen, so werden sie in ihrem Fortgange weit we-
 niger durch neue Hindernisse gestört; und man mufs
 gestehen, dafs, nachdem die erste Absurdität ein-
 mal begangen ist, sie bei dem gemeinen Manne und
 der gewöhnlichen Art zu denken keinen Anstofs
 finden. Die Theologen sahen wohl ein, dafs die
 blofse äufsere Redensart nur ein Schall ist und da-
 her noch eine Absicht erfordert, die ihnen eine ge-
 wisse Kraft giebt; und dafs nachdem diese Absicht
 einmal als ein nöthiger Umstand angesehen ward,
 ihre Abwesenheit auch die Wirkung hindern mufste,
 sie mochte nun auf eine offenbare oder versteckte
 aufrichtige oder hinterlistige Art nicht da seyn. Dem
 zufolge haben sie auch gemeiniglich angenommen,
 dafs die Absicht des Priesters das Sakrament aus-
 mache, und dafs, wenn er heimlich seine Absicht
 ändert, oder unterdrückt, er nicht nur an sich
 höchst schuldig zu achten sey; sondern dafs er auch
 dadurch die Taufe, das Abendmal oder die Priester-
 weihe zerstöre. Die fürchterlichen Folgen dieser
 Lehre waren nicht im Stande sie selbst zu unterdrü-
 cken, oder ihr den Beifall zu entziehen; da hinge-
 gen die Unbequemlichkeit einer ähnlichen Theorie
 der Versprechungen es verursacht hat, dafs diese Leh-

re sich gar nicht behaupten konnte. Die Menschen sind allemal mehr für das gegenwärtige als für das künftige Leben besorgt; und sind geneigt das kleinste Uebel, welches das erstere trift, für wichtiger zu halten, als das allergrößte, das ihnen im letztern bevorsteht.

Dieselbige Bewandniß hat es auch mit dem Ursprunge der Versprechungen aus Zwang, der alle Verträge unkräftig machen und uns von aller Verbindlichkeit befreien soll. Ein solches Princip ist ein Beweis, daß Versprechungen keine natürliche Verbindlichkeit haben, und daß sie bloße künstliche Erfindungen für den Nutzen und Vortheil der Gesellschaft sind. Denn wenn wir die Sache unpartheiisch erwägen, so ist die Gewalt oder der Zwang von den übrigen Bewegungsgründen der Hoffnung oder Furcht, die uns bewegen unser Wort zu halten und uns Verbindlichkeiten auflegen, nicht wesentlich verschieden. Ein Mensch, der gefährlich verwundet ist, und einem Wundarzt eine gewisse Summe verspricht, damit er sich seiner annehme und ihn heile, muß nach der allgemeinen Meinung sein Wort halten; obgleich der Fall nicht so sehr von einem andern verschieden ist, wo jemand einem Räuber ein Stück Geld verspricht, daß er ihm das Leben lassen soll, um einen so großen Unterschied in unsern moralischen Urtheilen hervorzubringen, wenn nicht diese Urtheile sich gänzlich auf den öffentlichen Nutzen und den allgemeinen Vortheil gründeten.

Sechster Abschnitt.

Noch einige Betrachtungen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Wir sind nun die drei Grundgesetze der Natur durchgegangen, nemlich das Gesetz der Stetigkeit der Besitzungen, der Uebertragung derselben durch Einwilligung, und der Haltung der Versprechungen. Von der genauen Befolgung dieser drei Gesetze hängt der Friede und die Ruhe der menschlichen Gesellschaft ganz und gar ab; und es ist unmöglich eine nützliche Vereinigung unter den Menschen zu bewirken, wenn man sie nicht achtet. Die Gesellschaft ist zum Wohlfeyn der Menschen absolut nothwendig, und diese Gesetze sind eben so nothwendig zur Erhaltung der Gesellschaft. Sie mögen die Leidenschaften der Menschen einschränken, wie sie wollen, so sind sie doch auf der andern Seite die wahre Quelle solcher Leidenschaften, und blos eine künstlichere und sinnreichere Art sie zu befriedigen. Nichts ist wachsammer und erfindsammer als unsere Leidenschaften; und über nichts wird man eher und leichter einig als darüber, daß man diese Regeln beobachten müsse. Die Natur hat also diese Sache ganz und gar der Aufführung der Menschen selbst überlassen, und hat keine besondern ursprünglichen Triebfedern in die Seele gelegt, uns zu einer Handlungsart anzutreiben, wozu uns schon andere Principien

icipien unsrer Natur und Einrichtung genugsam anreizen würden. Und um uns noch mehr von dieser Wahrheit zu überzeugen, wollen wir hier noch einen Augenblick verweilen, und aus einer Uebersicht des bisherigen Raisonnements noch einige neue Gründe abziehen, um zu beweisen, daß diese Gesetze, so nothwendig sie übrigens sind, dennoch ganz und gar der Kunst und der menschlichen Erfindung ihren Ursprung zu danken haben; und daß folglich die Gerechtigkeit keine natürliche, sondern eine künstliche Tugend sey.

I. Der erste Grund, den ich gebrauchen will, ist von der gewöhnlichen Definition der Gerechtigkeit hergenommen. Die Gerechtigkeit wird gemeinlich definirt als ein beständiger und unveränderlicher Wille, einem jeden das Seinige zu geben. In dieser Definition wird angenommen, daß es so etwas als Recht und Eigenthum ist unabhängig von der Gerechtigkeit und vor derselben gebe; und daß sie würden haben bestehen können, wenn die Menschen gleich niemals daran gedacht hätten, eine solche Tugend auszuüben. Ich habe das Täuschende dieser Meinung schon vorher nur im Vorbeigehen gezeigt, und will nun hier meine Meinung über diesen Gegenstand ein wenig deutlicher an den Tag legen.

Ich fange mit der Bemerkung an, daß die Beschaffenheit, welche wir Eigenthum nennen, den eingebildeten Qualitäten der peripatetischen Philosophie ähnlich ist, und daß, wenn
man

man die Sache von den moralischen Empfindungen absondert und sie etwas näher beleuchtet, ganz und gar verschwindet. Augenscheinlich besteht das Eigenthum in einer empfindbaren Eigenschaft des Objekts. Denn diese können sämmtlich unveränderlich als dieselben fortdauern, während das sich das Eigenthum immer verändert. Das Eigenthum muß also in irgend einem Verhältnisse des Objekts bestehen. Aber dieses kann kein Verhältniß des Dinges gegen äußere und leblose Dinge seyn. Denn diese können ebenfalls unveränderlich dieselben bleiben, und das Eigenthum kann sich doch verändern. Diese Qualität besteht also in einem Verhältnisse der Objekte zu verständigen und vernünftigen Wesen. Aber das, was das Wesen des Eigenthums ausmacht, besteht nicht in einem äußerlichen körperlichen Verhältnisse. Denn dieses Verhältniß kann auch zwischen leblosen Dingen oder gegen unvernünftige Thiere statt finden, ob es gleich in diesen Fällen kein Eigenthum hervorbringt. Das Eigenthum muß also in einem innerlichen Verhältnisse bestehen: d. h. in einem Einflusse, den die äußern Verhältnisse des Objekts auf die Seele und die Handlungen haben. So darf man sich nicht einbilden, daß das äußere Verhältniß, welches wir Occupation oder erste Besitznehmung nennen, an sich selbst das Eigenthum des Objekts sey, sondern es verursacht nur das Eigenthum desselben. Nun ist offenbar, daß dieses äußere Verhältniß nichts in den äußern Objekten verursacht, und blos einen Einfluß auf die Seele

dadurch hat, daß es uns ein Gefühl von Pflicht einflößt, vermöge dessen wir uns jenes Objekts enthalten und solches dem ersten Besitzer wieder zustellen. Diese Handlungen sind eigentlich das, was wir Gerechtigkeit nennen; und folglich hängt die Natur des Eigenthums von dieser Tugend ab, und nicht die Tugend von dem Eigenthume.

Wenn also jemand behaupten wollte, daß die Gerechtigkeit eine natürliche Tugend und die Ungerechtigkeit ein natürliches Laster sey, so müßte er behaupten, daß ein gewisses Betragen und eine Reihe von Handlungen in gewissen äußern Verhältnissen der Objekte schon von Natur, wenn man auch von den Begriffen des Eigenthums des Rechts und der Verbindlichkeit gänzlich abstrahirte, eine moralische Schönheit oder Häßlichkeit an sich hätten, und ein ursprüngliches Vergnügen oder Missvergnügen verursachen müßten. So würde die Wiedererstattung eines fremden Guts an seinen Besitzer als tugendhaft angesehen werden müssen, nicht weil die Natur mit einer solchen Handlungsart in Beziehung auf das Eigenthum anderer eine gewisse angenehme Empfindung verknüpft hat, sondern weil sie dieses Gefühl mit einer solchen Handlungsweise in Beziehung auf solche äußere Dinge verknüpft hat, welche andre zuerst oder lange besessen haben, oder welche sie durch die Einwilligung derer empfangen haben, welche den ersten oder langen Besitz derselben genossen haben. Wenn uns die Natur keine solche Empfindung verliehen hat

hat, so ist ein solches Ding, wie Eigenthum ist, nicht natürlich und kann nicht vor den menschlichen Konventionen vorhergehen. Ob nun gleich aus der bisherigen schulmässigen und genauen Zergliederung dieser Materie deutlich genug erhellen muß, daß die Natur kein Vergnügen oder kein Gefühl der Billigung mit einer solchen Handlungsweise verknüpft hat; so will ich doch, um dem Zweifel so wenig Raum als möglich zu lassen, noch einige Gründe mehr für meine Meinung anführen.

Erstlich, wenn uns die Natur ein Vergnügen dieser Art gegeben hätte, so würde es eben so deutlich wahrgenommen und unterschieden werden als bei jeder andern Gelegenheit; und wir würden keine Schwierigkeit gefunden haben, es ausfindig zu machen, daß die Vorstellung dieser oder jener Handlungen bei dieser oder jener Gelegenheit eine gewisse angenehme Empfindung oder Gefühl der Billigung gewährt. Wir würden nicht nöthig gehabt haben, bei der Definition der Gerechtigkeit zu den Begriffen des Eigenthums unfre Zuflucht zu nehmen, und zu gleicher Zeit wiederum bei der Definition des Eigenthums von den Begriffen der Gerechtigkeit Gebrauch zu machen. Diese sophistische Art zu raisonniren ist ein deutlicher Beweis, daß in der Materie selbst einige Schwierigkeiten und Dunkelheiten liegen müssen, die wir nicht überwinden können, und denen wir gern durch diesen Kunstgriff aus dem Wege gehen wollen.

Zweitens haben diejenigen Regeln, wodurch Eigenthum, Rechte und Verbindlichkeiten be-

bestimmt werden, gar keine Kennzeichen eines natürlichen Ursprungs, aber wohl sehr viele Merkmale der Kunst und der menschlichen Erfindung. Sie sind viel zu zahlreich, als daß sie von der Natur selbst herrühren könnten. Sie sind veränderlich durch die menschlichen Gesetze, und haben alle eine gerade und deutliche Beziehung auf das gemeine Beste und auf die Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser Umstand ist in doppelter Rücksicht merkwürdig. Erstlich, weil sie immer ihre Einrichtung der Kunst zu verdanken haben müßten, obgleich die Ursache, diese Gesetze einzuführen, seinen Grund in der Sorge für das allgemeine Wohl gehabt hätte. Denn da das gemeine Beste ihr natürlicher Zweck seyn soll, so müßten sie doch wenigstens absichtlich zu einem gewissen Zwecke eingerichtet seyn. Zweitens, weil sich die Menschen niemals durch diese Regeln eingeschränkt haben würden, wenn sie mit einem so starken Interesse für das gemeine Beste versehen wären; denn so würden die Gesetze der Gerechtigkeit auf einen weit größern Umweg und auf eine weit künstlichere Art von den natürlichen Principien entstehen müssen. Ihre reale Quelle ist in der Selbstliebe zu suchen; und da die Selbstliebe der einen Person mit der Selbstliebe anderer von Natur im Widerstreite ist, so müssen sich diese verschieden interessirten Leidenschaften auf eine solche Art bequemen, daß sie auf irgend eine Art ein einförmiges Betragen und eine systematische Handlungsweise, nach der sich alle richten

ten können, möglich machen. Dieses System nun, welches das Interesse eines jeden Individuums befaßt, ist in der Folge dem Ganzen vortheilhaft; ob es gleich von seinen Erfindern in dieser Absicht nicht ausgedacht war.

II. Anderer Seits müssen wir bemerken, daß alle Arten von Tugend und Laster allmählig in einander laufen, und sich in unmerklichen Graden einander so nähern, daß es sehr schwer, wo nicht gar ganz unmöglich ist, zu bestimmen, wo das eine aufhört und das andere angeht. Und aus dieser Bemerkung läßt sich ein neuer Grund für das vorhergehende Princip hernehmen. Denn wie auch immer der Fall in Ansehung aller Arten des Lasters und der Tugend seyn mag, so ist doch gewiß, daß bei Rechten, Verbindlichkeiten und Eigenthum keine solche unmerkliche Gradation statt findet, sondern daß ein Mensch entweder ein volles und vollkommenes Eigenthum, oder überall gar keines hat; und daß er entweder ganz verbunden ist eine Handlung zu thun, oder gar keine Art von Verbindlichkeit dazu hat. Wenn gleich die bürgerlichen Gesetze von einem vollkommenen und unvollkommenen Eigenthumsrechte (dominio) reden, so ist doch leicht zu sehen, daß dieses von einer Fiktion herrührt, die in der Vernunft keinen Grund hat, und daher nie unsre Begriffe von natürlichen Recht und Billigkeit bestimmen kann. Wer ein Pferd, auch nur auf einen Tag miethet, hat eben so viel Recht es für diese Zeit zu gebrauchen, als derjenige, den wir
den

den Eigenthümer des Pferdes nennen, Recht hat, es jeden andern Tag zu gebrauchen; und es ist offenbar, daß, obgleich der Gebrauch des Rechts in einer gewissen Zeit oder durch gewisse Grade beschränkt seyn kann; dennoch das Recht selbst keiner solchen Gradation fähig ist, sondern so weit es sich erstreckt, immer absolut und ganz bleibt. Diesem zufolge entstehet und vergehet dieses Recht in einem Augenblicke; und ein Mensch erlangt das Eigenthum eines Objekts durch die Occupation oder die Einwilligung des Eigenthümers ganz und gar; und eben so verliert er es auch durch seine eigne Einwilligung gänzlich: ohne jene unmerkliche Gradation, die man bei andern Eigenschaften und Verhältnissen wahrnimmt. Wenn dieses nun in Ansehung des Eigenthums der Rechte und Verbindlichkeiten der Fall ist, so frage ich, wie es mit der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit steht? Ihr mögt diese Frage beantworten, wie ihr wollet, so verwickelt ihr euch allemal in unauflösliche Schwierigkeiten. Erwiedert ihr, daß Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit Grade zulassen und sich allmählig in einander verlihren, so widerspricht ihr ausdrücklich dem vorhergehenden Satze, daß Verbindlichkeit und Eigenthum einer solchen Gradation gar nicht fähig sind. Diese hängen aber ganz von der Gerechtigkeit ab, und folgen ihnen in allen ihren Verschiedenheiten. Wenn die Gerechtigkeit vollständig ist, so ist das Eigenthum auch vollständig, und wenn die Gerechtigkeit unvollständig ist, so muß das Eigenthum

thum auch unvollständig feyn. Und umgekehrt, wenn das Eigenthum keine dergleichen Verschiedenheiten zulässt, so müssen sie sich auch mit der Gerechtigkeit nicht vereinigen lassen. Gebt ihr nun diesem letztern Satze euren Beifall, und sagt, dass Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit keine Grade zulassen, so behauptet ihr in der That, dass sie von Natur weder tugendhaft noch lasterhaft sind; indem Tugend und Laster, Gutes und Böses und in der That alle natürlichen Beschaffenheiten sich allmählig in einander verlihren, und bei vielen Gelegenheiten nicht mehr zu unterscheiden sind.

Und hier verdient es bemerkt zu werden, dass wir zwar nach dem abstrakten Raifonnement und nach den allgemeinen Grundsätzen der Philosophie und der Jurisprudenz den Satz, dass Eigenthum, Recht und Verbindlichkeit keine Grade zulassen, zugeben müssen, dass wir aber dennoch nach unsrer gewöhnlichen und gemeinen Art zu denken, große Schwierigkeiten antreffen dieser Meinung Beifall zu geben, und dass wir im Herzen im Grunde immer der entgegengesetzten Meinung zugethan sind. Ein Ding muss entweder dem einen oder dem andern gehören. Eine Handlung muss entweder geschehen oder nicht. Es ist also nothwendig sich auf die eine oder die andere Seite dieses Dilemma's zu schlagen, und die Unmöglichkeit hier einen richtigen Mittelweg zu finden, verbindet uns, wenn wir über die Sache nach-

nachdenken, zu bekennen, daß alles Eigenthum und alle Verbindlichkeiten vollkommen sind. Wenn wir nun aber auf der andern Seite den Ursprung des Eigenthums und der Verbindlichkeit erwägen und finden, daß sie von dem öffentlichen Nutzen und bisweilen von den Neigungen der Imagination abhängen, die selten ganz auf die eine Seite fallen; so sind wir von Natur geneigt zu glauben, daß diese moralischen Verhältnisse ebenfalls einer kontinuierlichen unmerklichen Gradation fähig sind. Daher kommt es, daß in Fällen, wo den Richtern durch Einwilligung der Partheien der Ausspruch über eine Sache gänzlich übertragen ist, diese gemeiniglich so viel Gründe der Billigkeit und Gerechtigkeit auf beiden Seiten finden, daß sie bewogen werden einen Mittelweg zu treffen und die Ansprüche zwischen beide Partheien zu theilen. Bürgerliche Richter, welche diese Freiheit nicht haben, sondern die nothwendig einen entscheidenden Ausspruch auf irgend einer Seite geben müssen, sind daher oft in Verlegenheit, wie sie sprechen sollen, und sind gezwungen auf die läppischste Art in der Welt zu verfahren. Halbe Rechte und halbe Verbindlichkeiten, die so natürlich in dem gemeinen Leben zu seyn scheinen, sind vor ihren Richtersthühlen vollkommene Absurditäten; daher sehen sie sich oft genöthiget halbe Argumente für ganze zu nehmen, um nur die Sache auf irgend eine Art zu enden.

III. Der dritte Grund dieser Art, den ich gebrauchen will, ist folgender. Wenn wir den
ge-

gewöhnlichen Gang der menschlichen Handlungen beobachten, so werden wir finden, daß sich die Seele nicht durch allgemeine und universelle Regeln einschränken läßt; sondern daß sie in den mehresten Fällen so handelt, wie sie durch ihre gegenwärtigen Motive und Neigungen bestimmt wird. Da jede Handlung eine besondere individuelle Begebenheit ist, so muß sie auch von besondern Ursachen und von unsrer unmittelbaren Lage sowohl gegen uns selbst als gegen den übrigen Theil des Universums herrühren. Wenn wir bei einigen Gelegenheiten unsre Motive über solche Umstände ausdehnen, von denen sie entstanden sind, und daraus eine Art von allgemeinen Regeln für unser Betragen machen, so ist leicht zu sehen, daß diese Regeln nicht vollkommen und unveränderlich bindend sind, sondern daß sie mancherlei Ausnahmen verstatten. Da also dieses der ordinäre Gang der menschlichen Handlungen ist, so können wir schließen, daß die Gesetze der Gerechtigkeit, eben weil sie universell und ohne alle Ausnahme gelten, weder von der Natur selbst herrühren, noch die unmittelbare Wirkung eines natürlichen Bewegungsgrundes oder einer natürlichen Neigung seyn können. Keine Handlung kann moralisch gut oder böse seyn, wenn nicht eine natürliche Leidenschaft oder Bewegungsgrund da ist, der uns zu derselben antreibt oder von ihr abschreckt; und es leuchtet von selbst ein, daß die Moralität aller Modifikationen fähig seyn muß, die der Leidenschaft natürlich sind.

Man

Man stelle sich zwei Menschen vor, die sich um ein gewisses Vermögen streiten; wovon der eine reich, thöricht und unverehlicht; der andre ein armer und verständiger Mann ist, der eine zahlreiche Familie hat: der erste ist mein Feind, der andre mein Freund. Treibt mich nun in diesem Falle die Erwägung des allgemeinen oder selbst eignen Vorthells, die Freundschaft oder Feindschaft, so muß ich mein Möglichstes thun, um dem letztern das Vermögen zu verschaffen. Auch würde gar keine Rücksicht auf Recht und Eigenthum der Menschen mich zurückhalten können, wenn ich bloß durch natürliche Gründe ohne Verbindung und Konventionen mit andern zum Handeln bestimmt würde. Denn da alles Eigenthum von der Moralität abhängig ist; und da alle Moralität, von dem gewöhnlichen Gange unsrer Leidenschaften und Handlungen abhängt; und da diese wiederum bloß durch besondere Beweggründe regiert werden; so folgt klar und deutlich, daß eine solche partheiische Handlungsweise der strengsten Moralität gemäß seyn würde, und nie eine Verletzung des Eigenthums seyn könnte. Wollten also die Menschen auch in Ansehung der Gesetze der Gesellschaft, bloß nach ihrer Freiheit handeln, wie sie es bei jeder andern Gelegenheit thun, so würden sie sich bei den mehresten Gelegenheiten durch besondere Urtheile bestimmen, eben sowohl die Charaktere und Umstände der Personen, als die allgemeine Natur der Frage in Erwägung ziehen. Es ist aber leicht zu bemerken, daß die-

dieses eine unendliche Verwirrung in der menschlichen Gesellschaft zuwege bringen würde, und daß die Habucht und Partheilichkeit der Menschen augenblicklich die Welt in die größte Unordnung setzen müßte, wenn jene Leidenschaften nicht durch allgemeine und unwandelbare Principien eingeschränkt würden. In Hinsicht auf diese Unbequemlichkeit geschah es also, daß die Menschen dergleichen Grundfätze festgesetzt haben, und übereingekommen sind, sich durch allgemeine Regeln einzuschränken, die weder Gunst noch Haß, weder selbsteignes noch allgemeines Interesse verändern kann. Diese Regeln sind demnach durch Kunst zu einem gewissen Zwecke erfunden, und widerstreiten den gemeinen Principien der menschlichen Natur, die sich nach den Umständen bequemen, und keine beständige und unveränderliche Wirkungsart haben.

Auch begreife ich nicht, wie ich über diesen Punkt leicht mißverstanden werden kann. Ich sehe offenbar, daß ein Mensch, sobald er sich allgemeine und unabänderliche Regeln für sein Betragen gegen andre auflegt, gewisse Objekte als ihr Eigenthum betrachtet, von welchen er voraussetzt, daß sie heilig und unverletzlich sind. Es kann aber kein Satz einleuchtender seyn, als der, daß der Begriff des Eigenthums völlig unverständlich ist, wenn man nicht erst die Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit voraussetzt; und daß diese Tugenden und Laster eben so unverständlich sind, wenn wir nicht Motive haben, die ganz unabhängig von

der Moralität uns zu gerechten Handlungen antreiben und uns von ungerechten Handlungen abschrecken. Lasset nun diese Motive seyn, was sie wollen, so müssen sie sich doch nach den Umständen bequemen, und aller der Abänderungen fähig seyn, welchen die menschlichen Angelegenheiten in ihren unaufhörlichen Revolutionen ausgesetzt sind. Sie sind folglich ein sehr unschicklicher Grund für solche strenge und unbiegsame Regeln, als die Gesetze der Natur sind; und es ist daher offenbar, daß diese Gesetze blos in den menschlichen Konventionen ihren Grund haben können, welche sie eingegangen sind, nachdem sie die Unordnungen eingesehen haben, die daraus entspringen, wenn sie ihren natürlichen und veränderlichen Principien folgen.

Im Ganzen also müssen wir diesen Unterschied zwischen Recht und Unrecht aus zwei verschiedenen Gründen ableiten, nemlich aus dem Vortheile oder dem Interesse, wenn die Menschen einsehen, daß es unmöglich ist in Gesellschaft zu leben, wenn sie sich nicht durch gewisse Regeln einschränken; und dann aus der Moralität, wenn die Menschen diese Vortheile einmal bemerkt haben, und nun ein Vergnügen bei solchen Handlungen empfinden, die auf die Ruhe der Gesellschaft abzielen, und ein Mißvergnügen an denen, welche ihr entgegen sind. Die willkührliche Konvention und Kunst der Menschen macht, daß zuerst das Interesse gewirkt wird; und in so weit müssen also jene

jene Gesetze der Gerechtigkeit als künstlich angesehen werden. Nachdem diese Vortheile aber einmal eingeführt und anerkannt sind, so folgt die Empfindung der Moralität bei der Beobachtung dieser Regeln natürlich und von selbst; obgleich nicht zu leugnen ist, daß diese auch durch neue Kunst wieder vermehrt werde, und daß die öffentlichen Verordnungen der Regenten und die Privaterziehung der Eltern sehr viel dazu beitragen, uns ein Gefühl für Ehre und Pflicht beizubringen, daß wir dadurch unsere Handlungen in Ansehung des Eigenthums anderer Menschen auf das strengste jenen Gesetzen gemäß ordnen.

Siebenter Abschnitt.

Ueber den Ursprung der Regierung.

Nichts ist gewisser als daß die Menschen größtentheils durch Eigennutz regiert werden, und daß wenn sie ja ihr Interesse weiter als über ihre eigne Person ausdehnen, sich solches doch niemals sehr weit erstreckt; und es ist ihnen im gemeinen Leben gar nicht gewöhnlich weiter zu gehen, als auf ihre nächsten Freunde und Bekannte. Dessenunerachtet ist es gewiß, daß die Menschen ihren eignen Vortheil unmöglich auf eine wirksamere Art besorgen können, als wenn sie allgemein und unabänderlich die Gesetze der Gerechtigkeit befolgen, als wodurch sie allein die Gesellschaft erhalten und sich da-

vor schützen können, daß sie nicht in jenen elenden und wilden Zustand gerathen, den man gewöhnlich als den Stand der Natur vorzustellen pflegt. Und so groß dieser Vortheil ist, den alle Menschen durch Aufrechterhaltung der Gesellschaft und durch die Beobachtung der Regeln der Gerechtigkeit haben; so handgreiflich und einleuchtend ist er auch selbst dem rohesten und unkultivirtesten Menschengeschlechte; und ein jeder, der nur die Gesellschaft durch Erfahrung hat kennen lernen, kann unmöglich über diesen Punkt anderer Meinung seyn. Wenn nun aber die Menschen so innig ihrem eignen Vortheile zugethan sind, und ihr eigener Vortheil bei der Beobachtung der Gerechtigkeit so sehr interessirt ist, und der davon zu erwartende Vortheil so gewiß und so allgemein eingestanden ist; so kann man fragen, wie bei so bewandten Umständen irgend eine Unordnung in der Gesellschaft entstehen könne, und welches Princip in der menschlichen Natur so mächtig sey, das eine so starke Leidenschaft unterdrücken kann; oder so gewaltfam, daß dadurch eine so klare Erkenntniß verdunkelt wird?

Es ist schon in der Abhandlung über die Leidenschaften bemerkt worden, daß die Menschen sehr stark durch die Einbildungskraft regiert werden, und daß sie ihre Leidenschaften mehr nach dem Lichte einrichten, in welchem ihnen die Objekte vorkommen, als nach ihrem realen und innerm Werthe. Was sie mit einem starken und lebhaften

haften Begriffe afficirt, erhält gemeiniglich über dasjenige die Oberhand, was ihnen in einem dunklern Lichte erscheint; und der innere Werth muß um sehr vieles größer seyn, wenn er diesen Vortheil aufwiegen soll. Da nun jedes Ding, das uns entweder im Raum oder Zeit nahe ist, uns mit einer solchen Stärke und Lebhaftigkeit afficirt, so hat es auch einen proportionirlichen Einfluß auf den Willen und die Leidenschaften, und wirkt daher gemeiniglich mit größerer Kraft, als irgend ein anderes Ding, das in einem entfernteren und dunklern Lichte uns vorgestellt wird. Ob wir gleich vollkommen überzeugt seyn mögen, daß das letztere Objekt das erstere übertrifft, so sind wir doch nicht im Stande unsre Handlungen durch dieses Urtheil zu regieren; sondern folgen den Anreizungen unsrer Leidenschaften, welche immer vorzüglich auf das gehen, was uns nahe ist und angrenzt.

Dieses ist der Grund, weshalb Menschen so oft gegen ihren eignen wohlerkannten Vortheil handeln; und besonders, warum sie oft einen geringen Vortheil, der gegenwärtig ist, der Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung vorziehen, da letztere doch so sehr von der Beobachtung der Gerechtigkeit abhängt. Die Folgen mancher Uebertretungen der Billigkeit scheinen zu weit entfernt zu liegen, und können daher einem unmittelbaren Vortheile, der daraus zu erwarten ist, nicht das Gleichgewicht halten. Sie sind aber um deswillen, weil sie entfernt sind, nicht weniger real; und da alle
Men-

Menschen in einem gewissen Grade derselben Schwachheit unterworfen sind, so folgt nothwendig, daß die Verletzungen der Gerechtigkeit in der Gesellschaft sehr häufig vorkommen müssen, und daß der Umgang mit Menschen hierdurch sehr gefährlich und unzuverlässig werden muß. Ihr habt dieselbe Neigung, die ich habe, indem wir beide mehr zu dem gegenwärtigen, als zu dem entfernten geneigt sind. Ihr seyd also eben so gut in Versuchung Ungerechtigkeiten zu begehen, als ich. Euer Beispiel treibt mich nicht nur vorwärts auf diesem Wege durch Nachahmung, sondern enthält auch noch einen neuen Grund für mich, die Gesetze der Gerechtigkeit zu brechen, indem es mir zeigt, daß ich das Opfer meiner Rechtschaffenheit werden würde, wenn ich mir allein eine solche strenge Einschränkung mitten unter der Ausgelassenheit anderer auflegen wollte.

Diese Eigenschaft der menschlichen Natur ist also der Gesellschaft nicht nur höchst nachtheilig, sondern es scheint auch bei dem ersten Anblicke gar kein Gegenmittel dafür da zu seyn. Das Gegenmittel kann nur allein von der Einwilligung der Menschen herkommen; und wenn die Menschen von selbst unfähig sind, das Entfernte dem Nahen vorzuziehen, so werden sie niemals zu einer Sache ihre Einwilligung geben, die sie zu einer solchen Wahl verbinden würde, und sie werden niemals auf eine so handgreifliche Weise ihren natürlichen Trieben und Neigungen widersprechen wollen. Wer die
Mittel

Mittel wählt, wählt auch den Zweck; und wenn es uns unmöglich ist, das Entferntere vorzuziehen, so ist es uns eben so unmöglich, uns unter eine Nothwendigkeit zu beugen, die uns zu einer solchen Handlungsweise verbinden würde.

Hier ist nun aber zu bemerken, dafs diese Schwäche der menschlichen Natur zu einem Mittel gegen sich selbst wird, und dafs wir gegen unsre Nachlässigkeit in Ansehung entfernter Objekte, blos dadurch gewafnet sind, weil wir von Natur zu dieser Nachlässigkeit geneigt sind. Wenn wir Objekte von weiten betrachten, so verschwinden alle ihre kleinen Unterschiede, und wir geben allemal demjenigen den Vorzug, das an sich selbst ohne weitere Rücksicht auf seine Lage und Umstände den Vorzug verdient. Dieses bringt dasjenige hervor, was wir im uneigentlichen Sinne Vernunft nennen, welche ein Princip ist, das oft denen Neigungen, die sich bei Annäherung des Objekts entwickeln, entgegen ist. Wenn ich über eine Handlung Ueberlegungen anstelle, die ich binnen hier und einem Jahre thun soll, so werde ich allemal den Entschluß fassen, das grössere Gut dem kleinern vorzuziehen; ich mag es mir zu dieser Zeit als etwas näher oder als entfernt vorstellen; und hier macht ein Unterschied in diesem Stücke gar keinen Unterschied in meinen gegenwärtigen Vorsätzen und Entschlüssen. Meine Entfernung von der Endentschließung macht, dafs ich alle die kleinen Umstände nicht sehe, und dafs ich nicht von einem Gegenstande selbst afficirt werde,

werde, sondern nur die allgemeinen deutlichen Eigenschaften des Guts und Uebels wirken auf mich. Aber sobald mir nun die Sache selbst näher kömmt, so fangen sich an, mir solche Umstände zu zeigen, die ich anfänglich ganz übersehen hatte, und beweisen ihren Einfluß auf mein Betragen und auf meine Leidenschaften. Eine neue Neigung zu dem gegenwärtigen Gut kömmt zum Vorschein, und macht mir es schwer, meinem ersten Vorsatz und Entschlusse unerschütterlich treu zu bleiben. Ueber diese natürliche Schwäche kann ich mich oft kränken, ich kann alle mögliche Mittel anwenden, mich davon zu befreien. Ich kann zum Nachdenken und zum Studiren über mich selbst meine Zuflucht nehmen, zu dem Rath meiner Freunde; zu öftern Ueberlegungen und wiederholten Entschlüssen. Und wenn ich dann erfahren habe, wie unwirksam alle diese Mittel sind, so kann ich mit Vergnügen ein anderes Hülfsmittel ergreifen, wodurch ich mir selbst eine Einschränkung und Wache gegen diese Schwäche auflege.

Die einzige Schwierigkeit ist also nun dieses Expedienz ausfindig zu machen, wodurch Menschen ihre natürliche Schwäche heilen und sich selbst in die Nothwendigkeit versetzen können, daß sie die Gesetze der Gerechtigkeit und Billigkeit ohnerachtet ihrer heftigen Neigung, das Nahe dem Entfernten vorzuziehen, beobachten müssen. Daß ein solches Mittel ohne Verbesserung dieser Neigung nie wirksam seyn könne, ist offenbar; und da es unmöglich

möglich ist, ein wesentliches Stück in unsrer Natur zu ändern oder zu verbessern; so ist das Höchste, was wir thun können, dies, daß wir unsre Umstände und Lage ändern, und die Beobachtung der Gesetze der Gerechtigkeit zu unserm nächsten, ihre Verletzung aber zu unserm entferntesten Vortheile machen. Allein da dieses in Absicht auf alle Menschen unthunlich ist, so kann es nur bei wenigen statt finden, daß sie in der Ausübung der Gerechtigkeit unmittelbar ein Interesse finden. Dieses sind nun die Personen, welche wir Senatoren, Könige und ihre Minister, unsere Regenten und Gesetzgeber nennen, die, weil sie gegen den größten Theil des Staats gleichgültig sind, kein, oder doch nur ein sehr entferntes Interesse an einer ungerechten Handlung haben können; und die, weil sie mit ihrem gegenwärtigen Zustande und mit ihrer Rolle in der Gesellschaft zufrieden sind, ein unmittelbares Interesse an jeder Ausübung der Gerechtigkeit finden, welche zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft so nothwendig ist. Hierinne liegt also der Ursprung der bürgerlichen Regierung und der Gesellschaft. Die Menschen sind nicht fähig, weder bei sich noch bei andern jene Eingeschränktheit und Schwäche der Seele, nach der sie das Gegenwärtige dem Entfernten vorziehen, von Grund aus zu heilen. Sie können ihre Natur nicht umändern. Alles was sie thun können, ist, daß sie ihre Lage ändern, und die Beobachtung der Gerechtigkeit zum unmittelbaren und ihre Verletzung zum mehr entfernten Interesse

teresse einiger besondern Personen machen. Diese Personen werden also bewogen, nicht nur in ihrer eignen Aufführung solche Regeln zu beobachten, sondern auch andre zu einem gleichen regelmässigen Betragen zu zwingen, und die Ausprüche der Gerechtigkeit durch die ganze Gesellschaft mit Gewalt zu behaupten. Und wenn es nöthig seyn sollte, so können sie auch andere noch mit in ihr Interesse ziehen, daß diese ebenfalls um ihres eignen unmittelbaren Vorthells willen, auf die Ausübung der Gerechtigkeit halten, sie können sich also eine Zahl von Staatsbedienten wählen, sowohl im Civil- als Militärfache, die ihnen in ihrer Regierung beistehen.

Allein obgleich diese Pflege der Gerechtigkeit der Hauptzweck der Regierung ist, so ist es doch nicht der einzige. Lenn so wie eine heftige Leidenschaft die Menschen verhindert, daß sie den Vortheil nicht deutlich sehen, den ihnen ein gerechtes und billiges Betragen gegen andere bringt, so verhindert sie dieselben auch diese Gerechtigkeit selbst zu sehen, und ertheilt ihnen eine sehr starke Partheilichkeit in Ansehung ihres eignen Vorthells. Dieser Unbequemlichkeit muß auf eben die Art, wie der obenerwähnten abgeholfen werden. Dieselbigen Personen, welche die Gesetze der Gerechtigkeit beschützen, müssen auch alle Streitigkeiten darüber entscheiden; und da sie gegen den größten Theil der Gesellschaft ohne Leidenschaft sind, und die gehörige Kälte haben, so werden sie weit billiger

ger und gerechter entscheiden, als ein jeder andre in seiner eignen Sache.

Durch diese beiden Vortheile in Ausübung und Entscheidung dessen was Recht ist, erlangen die Menschen Sicherheit, sowohl gegen die Schwäche und Leidenschaft anderer, als auch gegen ihre eigne, und unter dem Schutze ihrer Regenten fangen sie an die Annehmlichkeiten der Gesellschaft und des wechselseitigen Beistandes zu schmecken. Aber der wohlthätige Einfluß der Regierung erstreckt sich noch weiter; nicht zufrieden, die Menschen in solchen Konventionen, die sie für ihren gegenseitigen Nutzen treffen, zu schützen, bestimmt sie sie oft solche Konventionen zu machen, und zwingt sie durch eine Vereinigung ihrer Kräfte zu einem gemeinschaftlichen Zwecke oder Ziele, ihr eignes Wohl zu suchen. Es giebt keine Eigenschaft in der menschlichen Natur, die unglücklichere Irrthümer in unserm Betragen hervorbringt, als die, welche uns verführt, alles was gegenwärtig ist, dem Weiten und Entfernten vorzuziehen, und welche macht, daß wir die Dinge mehr um ihrer besondern Lage willen, als ihres innern Werths wegen begehren. Zwei Nachbarn können leicht einig werden, eine sumpfbichte Wiese auszutrocknen, die ihnen beiden gehört; denn hier ist es leicht, eines jeden Gefinnung darüber kennen zu lernen; und jeder muß auch einsehen, daß die unmittelbare Folge davon ist, wenn er an seinem Theile seine Pflicht verläumt, daß das ganze Projekt liegen bleiben wird.

wird. Aber, dafs tausend Personen über eine solche Handlung einig werden sollen, ist außerordentlich schwer, und in der That fast unmöglich; indem es erstlich für sie schwer ist, sich über einen so verwickelten Entwurf zu vereinigen, und zweitens noch schwerer, ihn auszuführen: weil ein jeder einen Vorwand sucht, sich von den damit verknüpften Unruhen und Kosten zu befreien, und die ganze Last den übrigen zuzuschieben. Eine politische Gesellschaft kann nun diesen Unbequemlichkeiten leicht abhelfen. Die Obrigkeit findet ein unmittelbares Interesse an dem Vortheile eines großen Theils ihrer Unterthanen. Sie braucht keinen als sich selbst nach einem Plane zur Beförderung dieses Vortheils zu fragen. Und da die Vernachlässigung eines einzigen Stückes in der Ausübung, wenn auch nicht unmittelbar mit der Vernachlässigung des Ganzen verknüpft ist, so verhindern sie diesen Fehler, weil sie weder ein unmittelbares noch entferntes Interesse dabei finden. So werden Brücken gebaut; Häfen eröffnet; Wälle errichtet; Kanäle gegraben; Flotten ausgerüstet; und Armeen eingerichtet; alles durch Vorforge der Regierung, die zwar auch aus Menschen besteht, die allen menschlichen Schwachheiten unterworfen sind, welche aber durch eine der feinsten und subtilsten Erfindungen, die man sich nur einbilden kann, ein Ganzes wird, das gewissermaßen von allen diesen Schwächen ausgenommen ist.

Achter Abschnitt.

Von der Quelle des bürgerlichen Gehorfams.

Obgleich die Regierung eine sehr vortheilhafte und unter gewissen Umständen auch absolut nothwendige Erfindung für das menschliche Geschlecht ist; so ist sie doch nicht in allen Umständen nothwendig, und es ist für die Menschen nicht unmöglich eine Gesellschaft eine Zeitlang ohne eine solche Erfindung zu erhalten. Die Menschen, es ist wahr, sind immer geneigt den gegenwärtigen Vortheil dem weit entfernten vorzuziehen; und es ist für sie nichts leichtes der Versuchung zu widerstehen einen Vortheil, der unmittelbar vor ihnen liegt und den sie gleich genießen können, um eines weit entfernten Uebels willen, das sie zu fürchten haben, auszuschlagen. Aber dennoch ist diese Schwäche da weniger sichtbar, wo es der Güter und der Vergnügungen des Lebens noch wenige giebt und wo sie einen geringen Werth haben, wie allenthalben, wo die Menschen noch in der Kindheit der Gesellschaft leben. Ein Indianer geräth nur wenig in Versuchung einen andern aus seiner Hütte zu jagen, oder ihm seinen Bogen zu stehlen, denn er ist schon selbst mit diesen Dingen versehen; und was das größere Glück betrifft, das der eine vor dem andern im Jagen und Fischen haben kann, so ist es blos zufällig und vorübergehend und wird nur einen sehr gerin-

geringen Einfluß auf die Störung der Gesellschaft haben. Und ich bin so weit entfernt von dem, was einige Philosophen behaupten, als ob unter Menschen ohne Regierung gar keine Gesellschaft möglich wäre, daß ich vielmehr glaube, die ersten Anfänge einer Regierung kommen nicht von Streitigkeiten derer Menschen, die in der nämlichen Gesellschaft leben, sondern von solchen Uneinigkeiten, die unter verschiedenen Gesellschaften vorgefallen sind. Zu der letztern Wirkung wird ein weit geringerer Grad von Reichthümern nöthig seyn, als zu der ersteren erforderlich ist. Die Menschen fürchten von dem öffentlichen Kriege und der Gewaltthätigkeit nichts, als den Widerstand, den sie dabei antreffen, der aber doch, da sie ihn gemeinschaftlich theilen, weniger furchtbar scheint; und den Menschen, weil er von Fremden herrührt, in seinen Folgen weniger gefährlich vorkömmt, als wenn sie einzeln einem solchen bloß gestellt werden, dessen gesellschaftliche Verknüpfung ihnen vortheilhaft ist und ohne dessen Gesellschaft sie selbst unmöglich bestehen können. Nun bringt ein fremder Krieg in einer Gesellschaft, die ohne Regiment ist, nothwendig bürgerliche Kriege hervor. Wirf einige ansehnliche Güter unter die Menschen, und du siehst sie augenblicklich in Zank und Streit fallen, indem ein jeder Lust hat das zu besitzen, was ihm gefällt, ohne Rücksicht auf die Folgen zu nehmen. In einem Kriege mit Fremden kommen die ansehnlichsten Güter, Leib und Leben in Gefahr; und da
ein

ein jeder die gefährlichen Hafen vermeidet, die besten Waffen ergreift, in den kleinsten Wunden Entschuldigung sucht, so können die Gesetze, welche während, daß die Menschen in Ruhe lebten, gut genug beobachtet wurden, nun nicht länger statt finden, wenn sie in solcher Bewegung sind.

Dieses finden wir bei den Amerikanischen Stämmen bestätigt, wo Menschen unter sich in Eintracht und Freundschaft ohne einige festgesetzte Regierungsform leben; und sich nie einem ihrer Mitbürger unterwerfen, außer zur Zeit des Kriegs, wo ihr Anführer einen Schatten von Ansehen genießt, den er aber nach ihrer Rückkehr aus dem Felde und nachdem der Friede mit den benachbarten Stämmen wieder hergestellt ist, wieder verliert. Diese Obergewalt macht sie indessen doch mit den Vortheilen der Regierung bekannt, und lehrt sie ihre Zuflucht zu derselben nehmen, wenn entweder durch kriegerische Plünderungen, oder durch Handel oder sonst zufällige Erfindungen ihre Reichthümer und Güter so beträchtlich geworden sind, daß sie über den neuen Vortheilen denjenigen vergessen, den sie durch die Erhaltung des Friedens und der Gerechtigkeit hatten. Hieraus läßt sich unter andern ein sehr wahrscheinlicher Grund angeben, weshalb alle Regierungsformen anfänglich rein und unvermischt monarchisch sind; und wie die Republiken bloß aus dem Mißbrauche der Monarchie und der despotischen Gewalt entstehen. Die Lager sind die wahren Mütter der Städte; und da der Krieg wegen

wegen der Schnelligkeit aller Entschliessungen und Handlungen nicht bestehen kann, wenn nicht eine einzelne Person mit einer gewissen Gewalt versehen ist, so trifft natürlicherweise dieselbe Art von Auktorität in derjenigen bürgerlichen Regierungsverfassung ein, die auf die militärische folgt. Und diesen Grund halte ich für weit natürlicher, als den gewöhnlichen, wo man die Regierung von der patriarchalischen Verfassung oder von der Gewalt eines Vaters ableiten will, der, wie man sagt, den ersten Platz in der Familie einnimmt, und die Glieder derselben zu der Regierung einer einzelnen Person gewöhnt. Der Zustand der Gesellschaft ohne alle Regierungsverfassung ist einer der natürlichsten Zustände unter den Menschen, und muß bei der Verbindung mit mehrern Familien noch lange nach den ersten Generationen bestehen. Nichts als die Vermehrung der Reichthümer und Güter konnte die Menschen vermögen, ihn zu verlassen; und es sind alle Gesellschaften bei ihrer ersten Stiftung so barbarisch und ungeschickt, daß viele Jahre verfließen mußten, ehe diese so hoch anschwellen konnten, daß die Menschen dadurch im Genuße des Friedens und der Einigkeit gestört wurden.

Allein ob es gleich möglich ist, daß unter Menschen eine kleine unausgebildete Gesellschaft ohne Regierungsform bestehe; so ist es doch unmöglich, daß sich eine Gesellschaft irgend einer Art ohne Gerechtigkeit und die Beobachtung derer drei Fundamentalgesetze, welche die Beständigkeit der Besitzun-

tzun-

tzungen die Uebertragung derselben durch Einwilligung und die Haltung der Versprechungen betreffen, sollte erhalten können. Diese sind also eher als alle Regierungsformen, und haben eine Verbindlichkeit, die weit früher ist, als man an die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit nur einmal gedacht hat. Ja ich gehe noch weiter und behaupte, man müsse annehmen, daß die Regierung bei ihrer ersten Stiftung natürlicherweise ihre Verbindlichkeit von jenen Gesetzen der Natur habe und insonderheit von dem, welches die Haltung der Versprechungen betrifft. Wenn die Menschen einmal die Nothwendigkeit der Regierung eingesehen haben, um Frieden zu erhalten und Gerechtigkeit auszuüben, so werden sie sich natürlicherweise versammeln, obrigkeitliche Personen wählen, ihre Macht bestimmen und ihnen Gehorsam versprechen. Da nun ein Versprechen für ein Band oder für einen Grund der Sicherheit gehalten wird, der schon üblich ist, und eine moralische Verbindlichkeit bei sich hat, so muß es als die ursprüngliche Sanktion der Regierung und als die Quelle der ersten Verbindlichkeit zum Gehorsam angesehen werden. Dieses Raisonnement scheint so natürlich zu seyn, daß es sogar der Grund unfres politischen Modellsystems geworden ist, und es ist gewissermaßen das Glaubensbekenntniß einer Parthei unter uns, die sich mit Recht auf ihre gesunde Philosophie und ihre Freiheit im Denken etwas zu gute thut. „Alle Menschen, sagen sie, sind frei und gleich gebo-

„ren: Regierung und Oberherrschaft kann nur durch
 „Einwilligung entstehen: die Einwilligung der Men-
 „schen legt ihnen bei der Errichtung einer Regie-
 „rungsverfassung eine neue Verbindlichkeit auf, die
 „nach den Gesetzen der Natur unbekannt ist. Die
 „Menschen sind also nur um deswillen verbunden
 „ihrer Obrigkeit zu gehorchen, weil sie es ihr ver-
 „sprochen haben; und wenn sie nicht stillschweigend
 „oder ausdrücklich ihr Wort gegeben hätten, ihnen
 „Gehorsam zu leisten, so würde dieses niemals ein
 „Theil ihrer moralischen Schuldigkeit geworden
 „seyn.“ Dessenunerachtet ist dieser Schluss, wenn
 er die Regierung in allen Zeitaltern und Verhältnif-
 fen unter sich begreifen soll, völlig falsch; und ich
 behaupte, daß die Pflicht des Gehorsams, ob sie
 gleich anfänglich auf die Verbindlichkeit der Ver-
 sprechungen gepropft seyn mag, dennoch auch sehr
 schnell sich selbst bewurzelt, und eine ganz ur-
 sprüngliche Verbindlichkeit und Kraft hat, die von
 allen Kontrakten unabhängig ist. Dieses ist ein Satz
 von Wichtigkeit, der die genaueste Aufmerksam-
 keit und sorgfältigste Untersuchung erfordert, ehe
 wir weiter gehen.

Diejenigen Philosophen, welche behaupten,
 die Gerechtigkeit sey eine natürliche Tugend und
 gehe vor allen menschlichen Konventionen vorher,
 raisonniren sehr konsequent, wenn sie allen bürger-
 lichen Gehorsam in die Verbindlichkeit eines Ver-
 sprechens setzen, und behaupten, daß es bloß un-
 fre Einwilligung sey, die uns zur Unterwürfigkeit
 unter

unter die Obrigkeit verpflichtet. Denn da alle Regierungsverfassungen offenbar menschliche Erfindungen sind, und der Ursprung der meisten Regierungsformen aus der Geschichte bekannt ist, so muß man nothwendig höher hinauffsteigen, um die Quelle unsrer politischen Pflichten zu finden, wenn wir behaupten wollen, daß sie eine natürliche Verbindlichkeit der Moralität haben. Diese Philosophen bemerken nun sogleich, daß die Gesellschaft so alt ist als das menschliche Geschlecht, und jene drei Fundamentalgesetze so alt als die Gesellschaft: dieses Alterthum und den dunkeln Ursprung dieser Gesetze machen sie sich zu Nutze und leugnen deshalb erstlich, daß sie künstliche und willkührliche Erfindungen der Menschen sind, und dann suchen sie auch solche Pflichten mit ihnen in Verbindung zu bringen, deren künstlicher Ursprung weit deutlicher ist. Ist man aber einmal von diesen Vorurtheilen frei, und hat man gefunden, daß sowohl natürliche als bürgerliche Gerechtigkeit ihren Ursprung von menschlichen Konventionen hat, so werden wir bald gewahr werden, wie unnütz es sey, die eine in die andere aufzulösen, und in den Gesetzen der Natur einen stärkeren Grund für unsere politischen Pflichten zu suchen, als Vorthail und menschliche Konventionen sind; da doch diese Gesetze selbst auf eben demselben Grunde beruhen. Wir mögen diese Sache drehen und wenden, wie wir wollen, so werden wir immer finden, daß diese zwei Arten von Pflicht genau ein und eben der-

selben Art sind, und sowohl ihrer ersten Erfindung als ihrer moralischen Verbindlichkeit nach, ein und eben dieselbe Quelle haben. Sie sind beide zur Abhelfung gleicher Unbequemlichkeiten erfunden, und bekommen ihre moralische Sanktion auf einerlei Art dadurch, daß sie jenen Unbequemlichkeiten abhelfen. Dieses sind zwei Punkte, welche wir uns so deutlich als möglich zu beweisen bemühen müssen.

Wir haben schon gezeigt, daß die Menschen jene drei Grundgesetze der Natur erfanden, so bald sie bemerkten, daß die Gesellschaft zu ihrer gegenseitigen Subsistenz nothwendig wäre, und so bald sie fanden, daß es unmöglich war eine Uebereinstimmung unter einander ohne eine gewisse Einschränkung ihrer natürlichen Begierden zu erhalten. Die nämliche Selbstliebe also, welche die Menschen einander oft so lästig macht, bringt, wenn sie eine neue und bessere Richtung erhält, die Regeln der Gerechtigkeit hervor, und ist der erste Bewegungsgrund, weshalb sie beobachtet werden. Allein wenn die Menschen bemerkt haben, daß obgleich die Regeln der Gerechtigkeit hinreichen, eine Gesellschaft zu erhalten, es ihnen dennoch unmöglich ist, diese Regeln von selbst in großen und publicirten Gesellschaften zu beobachten: so errichten sie eine Regierung als eine neue Erfindung ihre Zwecke zu erreichen, und erhalten durch eine genauere Pflege der Gerechtigkeit die alten Vortheile oder schaffen sich dadurch auch noch neue. In so weit sind also unsere

fre bürgerlichen Pflichten mit den natürlichen verknüpft, daß die ersteren hauptsächlich für die Sache der letzteren erfunden sind, und daß das hauptsächlichste Objekt der Regierung ist, die Menschen zur Beobachtung der Naturgesetze zu zwingen. In dieser Rücksicht ist also doch jenes Gesetz der Natur, welches die Haltung der Versprechungen betrifft, nur unter den übrigen mit begriffen; und die genaue Befolgung desselben muß als eine Wirkung der Einrichtung einer Regierung angesehen werden, aber nicht der Gehorsam gegen die Regierung als eine Wirkung der Verbindlichkeit, sein Versprechen zu halten. Obgleich das Objekt unserer bürgerlichen Pflichten ist, die natürlichen zu erzwingen, so ist doch der erste *) Grund sowohl der Erfindung als der Beobachtung beider nichts als Eigennutz: Und da das Interesse bei dem Gehorsam gegen die Regierung von dem Interesse bei der Haltung der Versprechen ganz verschieden ist, so müssen wir auch eine verschiedene und abgesonderte Verbindlichkeit einräumen. Um der bürgerlichen Obrigkeit zu gehorchen, wird erfordert, daß man Ordnung und Einigkeit in der Gesellschaft beobachte. Zur Haltung der Versprechungen ist wechselseitige Treue und Ehrlichkeit in den Geschäften des gemeinen Lebens nöthig. Die Zwecke sowohl als

*) Der erste, der Zeit nach, nicht der Dignität oder Kraft nach.

als die Mittel sind vollkommen von einander verschieden; und keines ist dem andern untergeordnet.

Dieses noch deutlicher zu machen, so laßt uns erwegen, daß die Menschen sich oft durch Versprechungen zu Handlungen verbinden, wozu sie schon ihr eigenes Interesse unabhängig von jenem Versprechen antreiben würde; gleich als wollten sie einander dadurch, daß sie zu der ersten Verbindlichkeit des Interesses noch eine neue hinzufügen, nur eine desto größere Sicherheit geben. Das Interesse, das in der Haltung seiner Versprechungen liegt, ist außer seiner moralischen Verbindlichkeit allgemein anerkannt und im Leben von den wichtigsten Folgen. Die andern Arten der Vortheile sind mehr speciell und zweifelhaft; und wir sind daher in Ansehung derselben weit leichter zum Argwohn aufgelegt, daß die Menschen ihrer Laune und Leidenschaften nachgeben und ihnen entgegen handeln möchten. Hier kommen also natürlich die Versprechungen in Anschlag und werden oft zur größern Befriedigung und mehrerer Sicherheit erfordert. Nimmt man aber an, daß die andern Vortheile eben so allgemein und offenbar sind, als der, welcher sich bei der Haltung eines Versprechens findet, so werden sie auf eben die Art angesehen werden und man wird sich mit eben dem Vertrauen und mit derselben Sicherheit auf sie verlassen. Nun ist dieses mit unsern bürgerlichen Pflichten oder dem Gehorsam gegen die Obrigkeit

keit genau der Fall; denn ohne ihn kann keine Regierung bestehen, und keine Ruhe oder Ordnung in weitläufigen Gesellschaften, wo so viele Güter auf der einen und so viele reale oder eingebil- te Mängel auf der andern Seite sind, erhalten wer- den. Unfre bürgerlichen Pflichten müssen sich also bald von unsern Versprechungen trennen und für sich eine Kraft und Einfluß erlangen. Das Interesse ist bei beiden von gleicher Art: es ist allgemein, offen- bar, und zeigt sich zu allen Zeiten und an allen Or- ten. Es ist also kein vernünftiger Grund da, das eine in das andere aufzulösen; weil ein jedes seinen Grund für sich selbst hat. Man könnte eben so gut die Verbindlichkeit, sich fremder Güter zu enthalten, in die Verbindlichkeit sein Versprechen zu halten, als die Pflicht des Gehorsams auflösen. Die Vor- theile sind in dem einen Falle nicht mehr unterschie- den als in dem andern. Achtung gegen das Eigen- thum ist zu der natürlichen Gesellschaft nicht noth- wendiger, als Gehorsam gegen die Regierung zur bürgerlichen Gesellschaft oder der Regierung; und die erstere ist nicht nothwendiger zum Daseyn des menschlichen Geschlechts, als der letztere zum Wohlfeyn und zur Glückseligkeit desselben. Kurz, wenn das Worthalten vortheilhaft ist, so ist es auch der Gehorsam gegen die Obrigkeit. Wenn der er- stere Vortheil allgemein ist, so ist es auch der letz- tere. Wenn der eine Vortheil klar und offenbar ist, so ist es auch der andere. Und da diese zwei Regeln auf gleiche Verbindlichkeiten des Interesses ge-

gegründet sind, so muß jede derselben insbesondere von der andern eine unabhängige Kraft haben.

Doch nicht blos die natürlichen Verbindlichkeiten des Interesses sind bey den Versprechungen und dem Gehorsam verschieden; sondern auch die moralischen Verbindlichkeiten der Ehre und des Gewissens: und das Verdienst oder die Schuld des einen hängt nicht im mindesten von dem Verdienst oder der Schuld des andern ab. Und in der That, wenn wir die enge Verknüpfung erwägen, die zwischen den natürlichen und moralischen Verbindlichkeiten ist, so werden wir finden, daß dieses eine ganz unvermeidliche Folge ist. Unser Vorthail ist allemal auf Seiten des Gehorsams gegen die Obrigkeit; und blos ein großer gegenwärtiger Gewinnst, der da macht, daß wir den entfernten Vorthail, den wir von der Erhaltung der Ruhe und Ordnung der Gesellschaft haben, übersehen, kann uns zum Aufruhr verleiten. Allein ob uns gleich ein gegenwärtiger Nutzen in Ansehung unsrer eignen Handlungen verblenden kann; so kann er es doch nicht bei den Handlungen anderer; und hindert uns nicht, sie in ihren wahren Farben zu sehen, wie höchst nachtheilig sie dem gemeinen Wohl überhaupt und dem unsrigen insonderheit sind. Dieses verursacht natürlicherweise Unlust in uns, und macht, daß wir mit ihnen die Begriffe von Laster und moralischer Häßlichkeit verbinden. Derselbige Grund macht auch, daß wir alle Arten von Ungerechtigkeiten

keiten und insonderheit die Brechung des gegebenen Worts mißbilligen. Wir tadeln alle Verrätherei und Bundbrüchigkeit, weil wir überzeugt sind, daß die Freiheit und Ausbreitung der menschlichen Gesellschaft ganz von der Treue abhängen, mit welcher die Zusagen gehalten werden.

Wir tadeln alle Untreue gegen die Obrigkeit; weil wir einsehen, daß die Ausübung der Gerechtigkeit, in Ansehung der Sicherheit der Besitzungen, ihrer Uebergabe durch Einwilligung und des Worthaltens unmöglich ist, wenn wir uns nicht der Regierung unterwerfen. Da nun hier zwei von einander so unterschiedene Arten des Interesses sind, so müssen auch zwei Arten von moralischer Verbindlichkeit entstehen, die eben so unterschieden und unabhängig von einander sind. Wenn auch gleich so ein Ding, als ein Versprechen ist, gar nicht in der Welt wäre, so wäre die Regierung dennoch in allen ausgebreiteten und civilisirten Gesellschaften nothwendig; und wenn die Versprechungen nur ihre eigne eigenthümliche Verbindlichkeit hätten, ohne die ganz unterschiedene Sanktion der Regierung noch zu haben, so würden sie nur wenig Wirksamkeit in solchen Gesellschaften haben. Dieses scheidet die Grenzen unsrer öffentlichen Pflichten und Privatpflichten von einander, und beweiset, daß die letzteren mehr von den ersteren, als die ersteren von den letzteren abhängig sind. Erziehung und Staatskunst vereinigen sich den Staatsgesetzen eine noch größere Moralität zu verschaf-

verschaffen, und jede Rebellion mit einem noch größern Grade von Schuld und Schimpf zu brandmarken. Und es ist kein Wunder, daß die Staatsmänner sich so sehr bemühet haben, dem Volke dergleichen Begriffe einzuprägen, da ihr Vorthail so besonders mit denselben verwebt ist.

Sollten diese Beweise nicht so ganz bündig zu seyn scheinen, als ich denke, daß sie es sind, so berufe ich mich auf die Auktorität und Beweise aus der allgemeinen Uebereinstimmung des Menschengeschlechts, daß die Verbindlichkeit der Unterwürfigkeit unter den Regenten nicht von einem Versprechen der Unterthanen entstanden ist. Und man darf sich nicht wundern, daß ich mich nun, nachdem ich mich weitläufig bemühet habe, mein System aus reiner Vernunft zu beweisen, und mich dabei nicht einmal auf das Urtheil eines andern Philosophen oder Historikers über diesen Punkt berufen habe, daß ich mich nun noch auf die Volksauktorität berufe, und die Meinungen des gemeinen Haus dem philosophischen Raisonnement entgegenstelle. Denn man muß bemerken, daß in diesem Falle die Meinungen der Menschen von außerordentlichem Gewicht und Ansehen, ja in gewisser Rücksicht untrüglich sind. Der Unterschied zwischen Gut und Böse gründet sich auf die Empfindungen der Lust und Unlust, welche von der Vorstellung einer gewissen Gefinnung oder eines gewissen Charakters entstehen; und da diese Lust und Unlust der Person, die sie empfindet, nicht unbekannt seyn

seyn kann, so folgt, *) dafs in jedem Charakter gerade so viel von Laster oder Tugend ist, als ein jeder hineinlegt, und dafs man sich in diesem Stücke unmöglich irren kann. Und wiewohl unsre Urtheile über den Ursprung eines Lasters oder einer Tugend nicht so gewifs sind, als die Urtheile über ihre Grade; so ist doch nicht leicht abzusehen, wie wir deshalb in einen Irrthum fallen können, da die Frage in diesem Falle nicht den philosophischen Ursprung einer Verbindlichkeit, sondern eine blofse Thatfache betrifft. Ein Mensch, der sich einem andern für eine gewisse Summe verbunden achtet, mufs ganz gewifs wissen, ob diese Verbindlichkeit von ihm selbst oder von seinem Vater herrührt; ob sie von seinem freien Willen herrühre, oder von Gelde, das er geliehen hat, entstanden sey; und unter was für Bedingungen, und zu welchen Endzwecken er sich dazu verbindlich gemacht hat. Ebenso, wenn es gewifs ist, dafs eine moralische Verbind-

*) Dieser Satz mufs in Rücksicht auf jede Beschaffenheit im strengsten Verstande wahr seyn, die blos durch Empfindung bestimmt wird. In welchem Sinne man von einem wahren oder falschen Geschmacke in Ansehung der Sitten der Beredsamkeit oder Schönheit reden könne, soll nachher erwogen werden. Unterdeffen wollen wir bemerken, dafs eine solche Einförmigkeit in den allgemeinen Empfindungen des Menschengeschlechts ist, dafs dergleichen Fragen nur von sehr kleinem Gewicht sind.

bindlichkeit da ist, sich der Regierung zu unterwerfen, weil ein jeder so denkt; so muß es eben so gewiß seyn, daß diese Verbindlichkeit nicht von einem Versprechen herrühren kann; indem niemand, dessen Verstand nicht durch eine zu feste Anhänglichkeit an ein philosophisches System verschroben ist, jemals nur daran gedacht hat, ihr diesen Ursprung beizulegen. Weder Regenten noch Unterthanen haben diese Idee unsrer bürgerlichen Pflichten erfonnen.

Wir finden, daß die Regenten so weit davon entfernt sind, ihre Gewalt und die Verbindlichkeit zum Gehorsam in ihren Unterthanen von einem Versprechen oder ursprünglichen Kontrakte herzuleiten, daß sie es vielmehr, so viel als möglich, vor dem Volke, besonders vor dem gemeinen Manne zu verbergen suchen, daß sie ihren Ursprung daher haben. Wäre dieses die Sanktion der Regierung, so würden unsre Regenten einen so äußerst wichtigen Punkt gewiß nie bloß stillschweigend annehmen; denn alles, was stillschweigend und unmerklich zugestanden wird, kann nie einen solchen Einfluß auf die Menschen haben, als was ausdrücklich und feierlich versprochen wird. Ein stillschweigendes Versprechen ist ein solches, wodurch der Wille nicht durch die Sprache, sondern durch andere allgemeinere und ungewissere Zeichen angedeutet wird; aber ein Wille muß doch allemal in diesem Falle da seyn, und dieser muß nothwendig derjenigen Person, die ihn zu verstehen giebt, bekannt seyn,

seyn, wenn er auch gleich stillschweigend ist, und sich nicht durch Worte äußert. Aber wenn ihr den größten Theil der Nation fragen solltet, ob sie jemals zu der Gewalt ihrer Regenten ihre Einwilligung gegeben, oder versprochen hätten, ihnen zu gehorchen, so würden sie sehr sonderbare Begriffe von euch bekommen; und würden euch antworten, daß die Sache gar nicht von ihrer Einwilligung abhängt, sondern daß sie zu einem solchen Gehorsam geböhren wären. Dieser Meinung zufolge sehen wir oft, daß sie solche Personen für ihre natürlichen und rechtmäßigen Regenten halten, die zu der Zeit aller Macht und alles Ansehens beraubt sind, und die auch der allergrößte Thor nicht freiwillig zu seinem Beherrscher wählen würde; und dieses blos aus dem Grunde, weil sie von der Linie abstammen, die vorher regiert hat, und in demjenigen Grade mit ihr verwandt ist, welcher nach der Gewohnheit succediren muß; ob dieses gleich so spät mag entdeckt worden seyn, daß kaum ein Mensch noch am Leben ist, der das Versprechen des Gehorsams hätte können gegeben haben. Hat also eine Regierung keine Gewalt über solche, weil sie nie eingewilliget haben, und weil sie den bloßen Antrag einer solchen Einwilligung für Verwegenheit und Gottlosigkeit halten würden? Nach der Erfahrung finden wir aber, daß die Obrigkeit solche Leute als Verräther und Aufrührer bestraft, welches nach diesem System wahre Ungerechtigkeit seyn würde. Wollet ihr sagen, daß sie dadurch, daß sie im Lande

woh-

wohnen, wirklich zu der eingeführten Regierung ihre Einwilligung geben; so antworte ich, daß dieses nur alsdann so seyn kann, wenn sie wirklich glauben, daß die Sache von ihrer Wahl abhängt; dieses hat sich aber, jene Philosophen ausgenommen, nie ein Mensch eingebildet. Nie ist es als ein Entschuldigungsgrund für einen Rebellen gebraucht worden, daß sein erstes Unternehmen, nachdem er zu den Jahren der Mündigkeit gelangt, gewesen wäre, einen Krieg gegen den Oberherren des Staats zu erregen; und daß er sich als Kind nicht habe durch seine Einwilligung verbinden können, und da er nun Mann geworden, habe er gleich durch seine erste Handlung zu verstehen gegeben, daß er gar nicht willens sey, sich der Verbindlichkeit zum Gehorsam zu unterwerfen. Im Gegentheil finden wir, daß die bürgerlichen Gesetze dieses Verbrechen, wie ein jedes andre, das an sich, ohne unsre Einwilligung kriminell ist, bestrafen, wenn die Personen das gehörige Alter haben, d. h. wenn sie zum völligen Gebrauche ihrer Vernunft gelangt sind; da es doch sonst der Gerechtigkeit gemäß seyn würde, ihnen eine Zwischenzeit einzuräumen, in welcher wenigstens die stillschweigende Einwilligung angedeutet werden könnte. Ich füge noch ferner hinzu, daß nach diesem Systeme ein Mensch, der unter einer unumschränkten Regierung lebt, derselben gar keinen Gehorsam zu leisten nöthig hätte; weil sie vermöge ihrer Natur gar nicht von der Einwilligung abhängt. Da nun aber dieses

eine

eine eben so natürliche und gewöhnliche Regierungsverfassung ist, als jede andere, so muß sie nothwendig auch eine gewisse Verbindlichkeit verursachen; und es ist aus der Erfahrung klar, daß die Menschen, die ihr unterworfen sind, auch allenthalben so denken. Dieses ist ein deutlicher Beweis, daß man nicht allgemein glaubt, unser Gehorsam beruhe bloß auf unsrer Einwilligung oder Versprechung; und ein anderer Beweis ist, daß, wenn wir uns zu einer gewissen Sache durch unser Versprechen ausdrücklich verbunden haben, wir immer diese beiden Arten von Verbindlichkeit genau von einander unterscheiden, und glauben, daß die eine der andern mehr Kraft verleihe, als eine bloße Wiederholung des nämlichen Versprechens thun würde. Niemand hält dafür, wenn auch gleich kein Versprechen vorgefallen ist, daß er von aller Treue in Privatgeschäften los sey, sobald ein Aufruhr entsteht, sondern er sieht diese zwei Pflichten der Ehre und des bürgerlichen Gehorsams als ganz verschieden und abgefondert an. Die Vereinigung derselben ist zwar als eine sehr subtile Erfindung der Philosophen anzusehen, allein der gegenwärtige Beweis ist überzeugend genug, daß sie nicht gegründet ist; weil kein Mensch ein Versprechen thun, oder durch die Sanktion und Verbindlichkeit eines Versprechens eingeschränkt werden kann, das ihm ganz unbekannt ist.

Neunter Abschnitt.

Von den Grenzen des bürgerlichen Gehorsams.

Diejenigen politischen Schriftsteller, welche ihre Zuflucht zu einem Versprechen oder ursprünglichen Vertrag genommen, und diesen für die letzte Quelle unsrer Verbindlichkeit gegen die Obrigkeit ausgegeben haben, hatten die Absicht, ein Princip einzuführen, welches vollkommen recht und vernünftig ist; obgleich die Schlüsse, worauf sie solches bauen wollten, Trugschlüsse und Sophismata waren. Sie wollten beweisen, daß unsre Unterwerfung unter die Regierung Ausnahmen zuläßt, und daß ein gewisser Grad von Tyrannei in den Regenten ein hinreichender Grund ist, die Unterthanen von aller Bande des Gehorsams zu befreien. Wenn, sagen sie, Menschen in eine Gesellschaft treten, und sich durch ihre freie und willkührliche Einwilligung einer Oberherrschaft unterwerfen, so müssen sie dabei gewisse Vortheile in den Augen haben, die sie davon zu ziehen gedenken, und für welche sie sich entschliessen, auf ihre natürliche Freiheit Verzicht zu thun! Es ist also auf Seiten des Oberherrn eine gegenseitige Verbindlichkeit, nemlich Schutz und Sicherheit; und er kann blos durch die Hoffnung dieser Vortheile, die er erregt, die Menschen überreden, sich ihm zu unterwerfen. Wenn sie nun aber statt Schutz und Sicherheit

Tyran-

Tyrannie und Unterdrückung finden, so sind sie ihres Versprechens quitt (wie dieses bei allen bedingten Verträgen der Fall ist) und kehren in denjenigen Zustand der Freiheit wieder zurück, der vor der Errichtung einer Regierungsform vorherging. Die Menschen würden nie so thöricht seyn, und sich zu solchen Verbindlichkeiten anheischig machen, die ganz allein zum Vortheil anderer reichen, ohne die Hoffnung, ihren eignen Zustand dadurch zu verbessern. Wer daher aus unsrer Unterwürfigkeit einen Vortheil ziehen will, muß sich ebenfalls entweder ausdrücklich oder stillschweigend verbindlich machen, daß wir auch gegenseitig von seiner Macht einige Vortheile ziehen sollen; und er darf nicht erwarten, daß wir, wenn er von seiner Seite sein Versprechen nicht erfüllt, im Gehorsame gegen ihn beharren werden.

Ich sage es noch einmal: diese Folge ist richtig, obgleich die Gründe irrig sind; und ich schmeichle mir, die nemlichen Schlüsse auf weit vernünftigere Principien bauen zu können. Ich mag nicht einen solchen Wegweiser bei Gründung unsrer politischen Pflichten, nach welchem ich schon voraussetzen müßte, daß die Menschen die Vortheile der Regierung einsehen; daß sie durch die Vorstellung dieser Vortheile bewogen, die Regierung einführen; daß diese Einrichtung ein Versprechen zu gehorchen erfordere; welches eine moralische Verbindlichkeit in einem gewissen Grade uns auflege; die aber doch nur bedingt sey, und auf-

höre verbindlich zu seyn, sobald die andere kontrahirende Parthei das, wozu sie sich an ihrem Theile anheischig gemacht hat, nicht erfülle. Ich bemerke, daß ein Versprechen selbst erst aus menschlichen Konventionen entsteht, und in Rücksicht auf ein gewisses Interesse erfunden ist. Ich suche also ein solches Interesse, das mehr unmittelbar mit der Regierung verknüpft ist, und welches auf einmal den ursprünglichen Bewegungsgrund, eine Regierung einzuführen, enthält, und die letzte Quelle unfres Gehorsams gegen dieselbe ist. Ich finde, daß dieses Interesse in der Sicherheit und dem Schutze besteht, den wir in der bürgerlichen Gesellschaft genießen, und den wir nie erreichen können, wenn wir vollkommen frei und unabhängig sind. Da also das Interesse die unmittelbare Sanktion der Regierung ist, so kann die letztere nicht länger bestehen, als das erstere da ist; und wenn also die bürgerliche Obrigkeit ihre Unterdrückung so weit treibt, daß ihre Gewalt ganz unerträglich wird, so sind wir nicht länger verbunden, uns ihr zu unterwerfen. Die Ursache hört auf; folglich muß auch die Wirkung aufhören.

So weit also der Schluß die natürliche Verbindlichkeit betrifft, die wir zum Gehorsam haben, ist es eine unmittelbare und direkte Folge. Was aber die moralische Verbindlichkeit anlangt, so müssen wir bemerken, daß die Regel, wenn die Ursache aufhört, muß auch die Wirkung aufhören, hier falsch seyn würde.

würde. Denn es giebt ein Princip in der menschlichen Natur, das wir oft erwähnt haben, und welches darinne besteht, daß die Menschen sehr stark allgemeinen Regeln zugethan sind, und daß wir durch unsre Maximen viel weiter geführt werden, als es diejenigen Gründe verstatten, welche uns anfänglich bewogen, sie festzusetzen. Wenn sich Fälle in vielen Umständen ähnlich find, so find wir geneigt, sie einerlei Gesetzen zu unterwerfen, ohne zu bedenken, daß sie in den wesentlichsten Umständen verschieden seyn können, und daß die Aehnlichkeit mehr scheinbar als real ist. Es läßt sich daher sehr wohl denken, daß in Ansehung des Gehorsams unsre moralische Verbindlichkeit der Pflicht nicht aufhört, wenn auch gleich die natürliche Verbindlichkeit des Interesses, die ihre Ursache ist, wegfällt; und daß Menschen noch durch das Gewissen verbunden seyn können, sich unter eine tyrannische Regierung gegen ihr eignes und das allgemeine Beste zu beugen. Und in der That, der Kraft dieses Arguments gebe ich in so weit nach, als ich erkenne, daß sich allgemeine Regeln gewöhnlich weiter in ihrem Einflusse erstrecken, als die Principien, worauf sie sich gründen; und daß wir selten eine Ausnahme von ihnen machen, wenn diese Ausnahme nicht selbst die Eigenschaften einer allgemeinen Regel hat, und sich auf viele und gewöhnliche Beyspiele gründet. Nun behaupte ich, ist dieses gerade der Fall. Wenn sich Menschen unter die Auktorität anderer begeben, so wollen sie

sich dadurch Sicherheit gegen die Niederträchtigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen verschaffen, welche durch ihre unregelmässigen Leidenschaften und durch ihr gegenwärtiges und unmittelbares Interesse unaufhörlich zur Verletzung aller Gesetze der Gesellschaft getrieben werden. Da aber diese Unvollkommenheit der menschlichen Natur anhängt, so wissen wir, daß sie die Menschen auch in allen ihren Lagen und Zuständen begleiten wird; und daß diejenigen, die wir zu unsern Regenten wählen, dadurch, daß sie mehr Macht und Ansehen erhalten, nicht auch unmittelbar eine höhere Natur bekommen, als der übrige Theil des Menschengeschlechts. Was wir von ihnen erwarten, hängt nicht von einer Veränderung ihrer Natur, sondern von der Veränderung ihrer Lage ab, wodurch sie ein unmittelbares Interesse an der Erhaltung der Ordnung und Ausübung der Gerechtigkeit bekommen. Aber außer, daß dieses Interesse doch nur unmittelbar ist bei der Ausübung der Gerechtigkeit unter ihren Unterthanen; außerdem, sage ich, können wir auch vermöge der Unregelmässigkeit der menschlichen Natur noch erwarten, daß sie selbst dieses unmittelbare Interesse vernachlässigen, und durch ihre Leidenschaften zu allen Ausschweifungen der Grausamkeit und des Stolzes fortgerissen werden können. Unfre allgemeine Erkenntniß der menschlichen Natur, unfre Bekanntschaft mit der verfloßenen Geschichte des menschlichen Geschlechts, unfre Erfahrung der gegenwärtigen Zeit; alle diese

Urfa-

Ursachen müssen uns bewegen, eine große Menge Ausnahmen zuzulassen, und müssen den Schluss rechtfertigen, daß wir uns den allzuheftigen Wirkungen der obersten Gewalt, ohne ein Verbrechen oder eine Ungerechtigkeit zu begehen, widersetzen können.

Diesemnach können wir sehen, daß dieses sowohl durch die allgemeine Handlungsart, als durch die Grundsätze des menschlichen Geschlechts gerechtfertiget wird, und daß keine Nation, die ein Mittel ausfindig machen konnte, je die grausamen Verwüstungen eines Tyrannen erduldet hat, oder wegen ihres Widerstandes getadelt worden ist. Diejenigen, welche die Waffen gegen einen Dionysius, oder Nero, oder Philipp den Zweiten ergriffen, haben den Beifall eines jeden, der ihre Geschichte liest, auf ihrer Seite; und nichts als die schrecklichste Verderbnis des gesunden Menschenverstandes kann uns verleiten, sie zu verdammen. Es ist also gewiß, daß sich in allen unsern moralischen Begriffen die absurde Verstellung eines leidenden Gehorsams nirgends findet, sondern daß es uns nach denselben sehr wohl verstatet ist, uns heftigen Ausschweifungen der Tyrannei und Unterdrückung zu widersetzen. Die allgemeine Meinung des Menschengeschlechts hat in allen Fällen einiges Gewicht und Ansehen; aber in diesem Falle der Moral ist sie vollkommen untrüglich. Und sie ist darum, daß die Menschen die Gründe, worauf sie beruhet, nicht deutlich auseinander setzen können, nicht weniger untrüglich. Wenige Menschen können

können folgende Schlüsse machen: „Die Regierung,
„ist eine bloße menschliche Erfindung, die das In-
„teresse der Gesellschaft zum Zweck hat. Sobald
„die Tyrannei des Regenten dieses Interesse aufhebt,
„so hebt sie auch die natürliche Verbindlichkeit zu
„gehören auf. Die moralische Verbindlichkeit
„gründet sich auf die natürliche, und wenn daher
„diese aufhört, so muß auch jene wegfallen;
„besonders wenn das Subject so beschaffen ist, daß
„wir nach der Kenntniß, die wir von ihm haben,
„viele Gelegenheiten vorhersehen können, wo die
„natürliche Verbindlichkeit aufhört, und wenn wir
„dadurch veranlaßt werden eine Art von allgemei-
„ner Regel für die Einrichtung unsres Betragens in
„solchen Fällen zu machen.“ Obgleich dieses Rai-
sonnement für den gemeinen Haufen zu subtil ist, so
ist doch so viel gewiß, daß alle Menschen eine dunk-
le Vorstellung davon haben, und daß es von allen
Menschen, obgleich auf eine verworrene Art, erkannt
und gefühlt wird, daß sie der Regierung bloß um
des allgemeinen Nutzens willen Gehorsam schuldig
sind; und zu gleicher Zeit, daß die menschliche
Natur so vielen Schwachheiten und Leidenschaften
unterworfen ist, daß dadurch diese Einrichtung
leicht verdorben und ihre Regenten in Tyrannen
und öffentliche Feinde verwandelt werden können.
Wenn nicht die Empfindung des allgemeinen Wohls
unser ursprünglicher Bewegungsgrund zum Gehor-
sam wäre, so würde ich umsonst fragen, was denn
für ein andres Princip in der menschlichen Natur
anzu-

anzutreffen wäre, das im Stande ist, den natürlichen Ehrgeiz der Menschen zu unterdrücken, und sie zu einer solchen Unterwürfigkeit zu zwingen? Nachahmung und Gewohnheit reichen nicht zu. Denn es entsteht alsdann von neuen die Frage, welcher Beweggrund denn zuerst diejenigen Beispiele von Unterwürfigkeit hervorbringt? Die wir nachahmen, und diejenige Reihe von Handlungen, welche die Gewohnheit erzeugt; dieses kann offenbar kein anderes Princip seyn, als die allgemeine Wohlfahrt; und wenn das Interesse oder die Wohlfahrt den Gehorsam gegen den Regenten zuerst hervorbringt, so muß die Verbindlichkeit dazu nothwendig aufhören, sobald das Interesse in einem großen Grade und in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen nicht mehr von der Regierung befördert werden kann.

Zehnter Abschnitt.

Von den Objekten des Gehorsams.

Aber ob es nun gleich in gewissen Fällen sowohl nach den Grundsätzen einer gefunden Politik als der Sittenlehre recht seyn kann, sich der obersten Gewalt zu widersetzen, so ist es dennoch gewiß, daß in dem gewöhnlichen Laufe der menschlichen Dinge nichts verderblicher und lasterhafter seyn kann, als eine solche Widersetzlichkeit; und daß außer den Konvulsionen, die allemal mit dergleichen Revolutionen verknüpft sind, ein solches Verfahren

fahren geradezu auf die Umkehrung aller Regierung gerichtet ist, und eine allgemeine Anarchie und Verwirrung unter dem Menschengeschlechte verursachen kann. So wie zahlreiche und civilisirte Gesellschaften ohne Regierung nicht bestehen können, so ist auch eine Regierung ohne pünktlichen Gehorsam ohne allen Nutzen. Wir müssen allemal die Vortheile, die wir von der Oberherrschaft haben, mit den Nachtheilen wägen; und wenn wir dieses thun, so werden wir weit behutsamer und ängstlicher seyn, ob und wenn die Lehre von Widerfetzlichkeit gegen die Obrigkeit in Ausübung gebraucht werden soll. Die allgemeine Regel fodert Gehorsam; und nur in Fällen, wo Tyrannei und Unterdrückung heftig wird, kann die Ausnahme stattfinden.

Wenn wir also der Obrigkeit gewöhnlich einen solchen blinden Gehorsam schuldig sind, so ist die nächste Frage: Wem sind wir ihn eigentlich schuldig, und welche Personen haben wir als unfre gesetzmäßigen Obern zu betrachten? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir uns an dasjenige erinnern, was wir schon über den Ursprung der Regierung und der politischen Gesellschaft ausgemacht haben. Wenn die Menschen einmal durch Erfahrung gelernt haben, daß es unmöglich ist, eine beständige Ordnung in der Gesellschaft zu erhalten, so lange ein jeder sein eigener Herr ist und die Gesetze der Gesellschaft nach seinem jedesmaligen Interesse oder Gefallen verletzt oder beobachtet, so fallen

len sie natürlich von selbst auf die Erfindung einer Regierung und suchen es uns selbst, so viel als möglich, unmöglich zu machen, die Gesetze der Gesellschaft zu übertreten. Die Regierung entsteht also aus der willkürlichen Konvention der Menschen; und es ist offenbar, daß die nämliche Konvention, welche eine Regierung einführt, auch die Personen bestimmt, welche regieren sollen, und daß sie alle Zweifel und Zweideutigkeit in diesem Stücke bei Seite schaffen wird. Und die willkürliche Einwilligung der Menschen muß hier eine größere Wirksamkeit haben, als in jedem andern Kontrakte oder Verträge, da die Auktorität der Obern anfänglich auf einem Versprechen der Unterthanen beruht, wodurch sie sich selbst zum Gehorsam verbindlich machen. Dasselbige Versprechen also, welches sie zum Gehorsame verbindet, verknüpft sie auch mit einer gewissen Person, und macht diese zum Objekte ihres Gehorsams.

Wenn aber die Regierung einmal eine Zeitlang auf diesen Fuß eingerichtet gewesen ist, und das abgesonderte Interesse, das wir von der Unterwürfigkeit haben, eine besondere Empfindung der Moralität hervorgebracht hat, so ändert sich der Fall ganz und gar, und es kann die Person des Regenten nicht mehr von einem Versprechen bestimmt werden; indem dieses nicht mehr als der Grund der Regierung angesehen wird. Wir setzen schon voraus, daß wir zur Unterwürfigkeit gebohren sind; und bilden uns ein, daß diese oder jene Personen

das

das Recht haben uns zu befehlen, so wie wir von unserer Seite verbunden sind zu gehorchen. Diese Begriffe von Recht und Verbindlichkeit sind von nichts anders als von dem Vortheile entstanden, den uns die Regierung bringt, und wir erhalten dadurch einen gewissen Widerwillen, uns gegen die Obrigkeit aufzulehnen und finden zugleich ein Mißfallen an allen Beispielen der Widersetzlichkeit in andern. Aber hier ist zu merken, daß in diesem neuen Zustande der Sachen die ursprüngliche Sanktion der Regierung, welche Interesse ist, nicht die Personen bestimmen kann, denen wir gehorchen sollen, wie es die ursprüngliche Sanktion im Anfange that, da es bei dieser Sache noch auf ein Versprechen ankam. Ein Versprechen ernennt und bestimmt die Personen ohne alle Ungewißheit: Aber es ist einleuchtend, daß sich die Menschen, wenn sie ihr Betragen in diesem Stücke durch die Vorstellung eines gewissen besondern Interesses, es möchte nun ein selbstteignes oder ein allgemeines seyn, einrichten sollten, in endlose Verwirrungen verwickeln, und die ganze Regierung größtentheils unwirksam machen würden. Das Privatinteresse eines jeden ist verschieden; und obgleich das allgemeine Interesse immer eins und dasselbige bleibt, so wird es doch wegen der verschiedenen Meinungen, die jeder einzelne davon hat, die Quelle der größten Uneinigkeiten. Dasselbige Interesse also, welches macht, daß wir uns einer Regierung unterwerfen, macht auch, daß wir bei der Wahl der Reg-

Regenten darauf Verzicht thun, und uns an eine gewisse Regierungsform und an gewisse Personen binden, ohne nach der höchsten Vollkommenheit in einem von beiden Stücken zu streben. Der Fall ist hier gerade so, wie bei jenem Gesetze der Natur, das die Beständigkeit der Besitzungen betrifft. Es ist höchst vortheilhaft und sogar absolut nothwendig für die Gesellschaft, daß die Besitzung der Güter beständig ist; und dieses führt uns zur Festsetzung einer solchen Regel. Aber wir finden, daß wenn wir den nämlichen Vortheil durch Anweisung der einzelnen Besitzungen an gewisse Personen erreichen wollen, wir unsern Endzweck verfehlen, und diejenige Verwirrung ins Unendliche vermehren würden, der wir durch jene Regel abhelfen wollten. Wir mußten daher nach allgemeinen Regeln verfahren, und uns nach allgemeinen Vortheilern richten, so daß wir das Gesetz der Natur über die Beständigkeit der Besitzungen modificiren. Wir dürfen auch nicht fürchten, daß unsre Anhänglichkeit an dieses Gesetz sich wegen der anscheinenden Nichtigkeit derer Vorthteile, wodurch es bestimmt worden ist, vermindern werde. Der Trieb der Seele rührt von einem viel zu starken Interesse her; und die übrigen weit kleinern Vorthteile dienen bloß der Bewegung ihre Richtung zu ertheilen, ohne sie zu vermehren oder zu vermindern. Mit der Regierung ist es derselbe Fall. Nichts ist der Gesellschaft vortheilhafter, als eine solche Erfindung; und dieses Interesse ist stark genug, um zu machen, daß

dafs wir es mit Wärme und Behendigkeit ergreifen, ob wir gleich nachher auch noch durch verschiedne andere Betrachtungen, die nicht so wichtig sind, bewogen werden unsre Ehrfurcht gegen die Regierung nach gewissen Regeln einzurichten und zu ordnen, und unsre Oberherren so zu wählen, dafs wir dabei nicht allemal unsern eignen Vortheil von der Wahl erwarten können.

Das erste von den Principien, die ich als einen Grund des Rechts der Oberherrschaft erwähnen will, ist das, was fast allen am festesten gegründeten Regierungen in der Welt ohne Ausnahme ihre Auktorität giebt: ich meine der lange Besitz in irgend einer Art von Regierungsform, oder die Succession der Fürsten. Wenn wir die Geschichte einer jeden Nation bis zu ihrem ersten Anfange verfolgen, so werden wir gewifs ganz allgemein finden, dafs es kaum ein einziges Geschlecht von Königen oder Regierungsverfassung giebt, die nicht anfänglich auf Usurpation und Rebellion gegründet ist, und deren Rechtsansprüche im Anfange nicht schlimmer als zweifelhaft und ungewifs sind. Nichts kann einer Gefinnung einen grössern Einflufs auf uns verschaffen oder unsre Imagination stärker auf ein Objekt lenken, als die Gewohnheit. Sind wir einmal lange Zeit daran gewöhnt einer gewissen Klasse unter den Menschen zu gehorchen, so nimmt jener allgemeine Instinkt oder Hang, nach dem wir von Natur geneigt sind, eine moralische Verbindlichkeit, den Gesetzen zu gehorchen, vorauszusetzen, sehr leicht

leicht diese Richtung und wählt jene Menschen zu ihrem Objekte. Das Interesse bringt also den allgemeinen Instinkt hervor; die Gewohnheit aber verschafft ihm die besondere Richtung.

Und hier ist nun zu merken, daß eine und eben dieselbe Länge der Zeit einen ganz verschiedenen Einfluss auf unsre moralischen Gefinnungen hat, der sich nach dem verschiedenen Einflusse auf die Seele richtet. Wir urtheilen natürlicherweise über jedes Ding durch Vergleichung; und da wir bei der Betrachtung des Schicksals von Königreichen oder Republiken einen langen Zeitraum umfassen, so hat eine kurze Dauer in diesem Falle nicht einen so großen Einfluss, als wenn wir irgend ein anderes Objekt betrachten. Das Recht über ein Pferd oder über einige Kleidungsstücke glaubt jemand in sehr kurzer Zeit zu erwerben; aber eine neue Regierung zu gründen, oder alle Zweifel und Bedenklichkeiten darüber in den Gemüthern der Unterthanen zu heben, dazu reicht kaum ein Jahrhundert hin. Aus gleichen Grundsätzen fließt auch, daß eine weit kürzere Zeit dazu gehört, um einem Fürsten ein Recht zu einem Theile von Gewalt zu verschaffen, die er sich nur aufer der, welche er schon hat, durch Usurpation nimmt, als dazu gehören würde, sein Recht zu gründen, wenn das Ganze eine Usurpation wäre. Die Könige von Frankreich haben vor zwei Regentschaften noch keine unumschränkte Gewalt befaßen; und doch scheint den Franzosen nichts verwegener zu seyn, als von ihren Freiheiten

ten zu sprechen. Wenn wir uns an das erinnern, was oben über die *Accession* gesagt worden ist, so werden wir uns diese Erscheinung leicht erklären können.

Wenn nun keine Regierungsform durch langen Besitz gegründet ist, so ist der gegenwärtige Besitz hinreichend, dessen Stelle auszufüllen, und kann als die zweite Quelle aller öffentlichen Gewalt angesehen werden. Das Recht zur Obergewalt ist nichts anders, als der beständige Besitz derselben, unterstützt durch die Gesetze der Gesellschaft und das Interesse des menschlichen Geschlechts, und nach den oben erwähnten Grundsätzen kann nichts natürlicher seyn, als diesen beständigen Besitz mit der gegenwärtigen zu verbinden. Wenn dieselbigen Principien auf das Eigenthum der Privatpersonen nicht passen wollten, so lag der Grund darin, weil diesen Principien durch zu starke Betrachtungen des Interesses widersprochen wurde; indem wir bemerkten, daß hierdurch alle Wiedererstattung wegfallen und jede Gewalt rechtmässig seyn und beschützt werden würde. Und obgleich dieselbigen Grundsätze auch von der öffentlichen Gewalt zu gelten scheinen, so ist ihnen doch ein entgegengesetztes Interesse zuwider; welches in der Erhaltung des Friedens und in der Vermeidung aller Veränderungen besteht; denn ob letztere gleich in Privatangelegenheiten leicht vorgenommen werden können, so sind sie doch, wenn sie die öffentlichen Angelegenheiten betreffen, gemeiniglich mit Blutvergiessen und Verwirrung verbunden.

Wer

Wer es nach einem angenommenen Moralfyste-
 me unmöglich fände, von dem Rechte des gegen-
 wärtigen Besitzers einen Grund anzugeben, und
 sich berechtigt glaubte, dieses Recht ganz und gar
 zu leugnen, und zu behaupten, daß er gar keinen
 moralischen und rechtmäßigen Grund dazu hätte,
 von dem würde man mit Recht urtheilen, daß
 er ein sehr ausschweifendes Paradoxon behaup-
 tete und alle Ausprüche des gemeinen Verstandes
 beleidigte. Kein Grundsatz reimt sich besser sowohl
 mit der Klugheit als mit der Sittenlehre, als sich
 ruhig der Regierung zu unterwerfen, die wir in
 dem Lande, wo uns der Zufall hingesezt hat, an-
 treffen, ohne uns allzu sorgfältig um ihren Ursprung
 und ihre erste Errichtung zu bekümmern. Wenig
 Regierungen würden eine so strenge Prüfung aus-
 halten. Wie viele Königreiche find jetzt in der Welt,
 und wie noch weit mehrere finden wir in der Ge-
 schichte, deren Regenten keinen andern Grund für
 ihr Ansehen aufzuweisen haben, als ihren gegen-
 wärtigen Besitz? Um uns nur auf das Römische
 und Griechische Reich einzuschränken; ist es
 nicht deutlich und offenbar, daß die ganze lange
 Folge der Kaiser von der Zerstörung der römischen
 Freiheit an, bis auf die gänzliche Verlöschung die-
 ses Reiches durch die Türken, keinen andern
 Anspruch auf das Reich machen konnten? die Wahl
 des Senats war eine bloße Form, die jedesmal auf
 die Wahl der Legionen folgte; und diese waren im-
 mer in den verschiedenen Provinzen auch verschie-
 den

den gefinnt, und nichts als das Schwerdt konnte ihren Streit endigen. Jeder Kaiser erlangte also und vertheidigte sein Recht durch das Schwerdt; und wir müssen entweder sagen, daß die ganze bekannte Welt in so vielen Zeitaltern gar keine Regierung hatte, und daß sie keinem von allen diesen Regenten Gehorsam schuldig war; oder wir müssen gestehen, daß in öffentlichen Angelegenheiten das Recht des Stärkern als gültig und durch die Moral selbst gerechtfertiget angenommen werden muß, wenn ihm kein anderer Anspruch entgegensteht.

Das Recht der Eroberung kann als eine dritte Quelle angesehen werden, woraus ein Anspruch der Fürsten fließt. Dieses Recht hat viel Aehnliches mit dem, das sich auf den gegenwärtigen Besitz stützt; aber es hat noch eine größere Stärke, weil es von den Begriffen des Ruhms und der Ehre unterstützt wird, die wir dem Eroberer beilegen, statt deren den Usurpateur die Empfindungen des Hasses und der Verabscheuung begleiten. Die Menschen begünstigen gewöhnlich diejenigen, welche sie lieben, und gestehen daher einer glücklichen Gewaltthätigkeit, die ein Souverain an dem andern ausübt, weit eher ein Recht zu, als der glücklichen Empörung eines Unterthanen gegen seinen Landesherrn *).

Wenn

*) Es wird hier nicht behauptet, daß der gegenwärtige Besitz oder die Eroberung einen hinreichenden Anspruch gegen langen Besitz und

Wenn weder ein langer, noch ein gegenwärtiger Besitz, noch eine Eroberung da ist, wie wenn der erste Regent, der eine Monarchie gestiftet hat, stirbt, so tritt in diesem Falle gewöhnlich das Recht der Erbfolge ein, und behält vor allen andern Dingen die Oberhand, und die Menschen finden sich gemeiniglich bewogen den Sohn ihres letzten Monarchen auf den Thron zu setzen, und vorauszusetzen, daß er seines Vaters Gewalt und Ansehn erbe. Die vorausgesetzte Einwilligung des Vaters, die Nachahmung der Erbfolge in Privatfamilien, das Interesse, welches der Staat dabei findet, denjenigen zu wählen, welcher der Mächtigste ist und den stärksten Anhang hat; alle diese Gründe bestimmen die Menschen den Sohn ihres letzten Monarchen jeder andern Person vorzuziehen *).

Diese

und positive Gesetze giebt; sondern nur, daß sie einige Kraft haben und im Stande sind, da ein Uebergewicht zu geben, wo die Ansprüche anderweitig gleich sind, und daß sie zuweilen sogar hinreichen den schwächern Anspruch gültig und rechtmäßig zu machen. Wie groß der Grad ihrer Stärke sey, läßt sich sehr schwer bestimmen. Ich glaube aber, daß alle billige Denker zugeben werden, daß sie bei allen Streitigkeiten über die Rechte der Fürsten ein sehr großes Gewicht haben.

*) Um jedem Mißverstände zuvorzukommen, muß ich bemerken, daß dieser Fall der Succession nicht einerlei ist mit erblichen Monarchien, wo die Gewohnheit schon das Recht der Erbfolge eingeführt

Diese Gründe haben einiges Gewicht; aber ich bin überzeugt, daß jeder, der die Sache unpartheiisch erwägt, finden wird, daß sich mit den Vorstellungen des zu erwartenden Vortheils, auch noch einige Principien der Einbildung mit einmischen. Das königliche Ansehen scheint schon selbst bei des Vaters Lebzeiten mit dem jungen Prinzen verknüpft zu seyn, vermöge des natürlichen Ueberganges der Vorstellungen; und noch mehr nach seinem Tode; so daß nichts natürlicher ist, als diese Vereinigung durch ein neues Verhältniß zu vollenden, indem man ihn auch in den Besitz alles dessen setzt, was ihm so natürlich anzugehören scheint.

Die Erwägung folgender Erscheinungen, die in ihrer Art sehr seltsam sind, kann dieses bestätigen. In Wahlreichen gilt das Recht der Erbfolge nach den Gesetzen und der eingeführten Gewohnheit nicht; und dennoch ist ihr Einfluß so natürlich, daß es unmöglich ist sie ganz aus der Einbildungskraft wegzubringen, und zu machen, daß die Unterthanen ganz gleichgültig gegen den Sohn ihres verstorbenen Monarchen sind. Daher fällt in einigen Regierungen dieser Art die Wahl gemeiniglich auf einen oder den andern aus der königlichen Familie; und in einigen Reichen sind diese ganz von der Wahl ausgeschlossen. Diese zwei entgegengesetzten Erscheinungen haben einerlei Ursache zum

Grund-

hat. Diese gründen sich auf das oben erklärte Princip des langen Besitzes.

Grunde. Wo die königliche Familie ausgeschlossen ist, da geschieht es aus einer freien Staatsklugheit, wornach man einfieht, daß das Volk immer geneigt ist einen Souverain aus der Familie zu wählen, wovon ein Glied vorher regiert hat, und diese Neigung des Volks macht die Staatsklugen auf ihre Freiheit eiferfüchtig, weil der neue Monarch durch dieselbe unterstützt die Regierung leicht ganz und gar an seine Familie bringen, und dadurch alle Freiheit der Wahlen in der Zukunft vernichten könnte.

Die Geschichte des Artaxerxes und des jüngern Cyrus kann uns zu einigen Reflexionen Anlaß geben, die zu dem nämlichen Zwecke dienen. Cyrus maßte sich ein Recht auf den Thron über seinen ältern Bruder an, weil er nach seines Vaters Thronbesteigung zuerst gebohren war. Nun will ich nicht behaupten, daß dieser Grund gültig ist. Ich will nur daraus den Schluß ziehen, daß er nimmermehr diesen Vorwand würde gebraucht haben, wenn nicht die Einbildungskraft mit den oben erwähnten Eigenschaften versehen wäre, nach denen wir von Natur geneigt sind, Objekte, die wir schon auf eine andre Art vereinigt finden, auch durch ein neues Verhältniß zu vereinigen. Artaxerxes hatte einen Vorthail vor seinem Bruder voraus, weil er der älteste Sohn und der erste in der Succession war; aber Cyrus stand mit dem königlichen Ansehen in einem engern Verhältnisse, weil seine Geburt nach der Zeit fiel, da sein Vater zum König ernannt worden war.

Sollte man frei behaupten, daß die Vorstellung der Konvenienz die Quelle alles Rechts der Succession wäre, und daß die Menschen sich gern an eine Regel halten, wodurch sie den Nachfolger ihres vorigen Regenten leicht bestimmen, und dadurch aller Anarchie und Verwirrung zuvorkommen können, die mit allen neuen Wahlen verknüpft ist; so würde ich hierauf antworten, daß ich gern zugebe, daß dieser Grund etwas zu der Wirkung beitragen kann; aber zu gleicher Zeit behaupte ich, daß dieser Grund allein ohne noch ein anderes Princip unmöglich durchdringen kann. Das Interesse der Nation erfordert, daß die Nachfolge in der Regierung auf die eine oder die andre Art fest und bestimmt ist; aber die Art und Weise, wie sie bestimmt ist, ist für jenes Interesse einerlei. So daß wenn das Verhältniß der Blutsverwandtschaft nicht eine Wirkung hätte, die unabhängig von dem öffentlichen Interesse ist, so würde man ohne ein positives Gesetz niemals darauf insbesondere Rücksicht genommen haben; und es würde unmöglich seyn, daß so viele positive Gesetze so verschiedener Nationen gerade in den nämlichen Punkten und Absichten so genau hätten übereinkommen können.

Dieses führt uns darauf, die fünfte Quelle der königlichen Gewalt zu betrachten, nemlich die positiven Gesetze; wenn die Gesetzgebung eine gewisse Form der Regierung und eine gewisse Ordnung, wie die Regenten folgen sollen, bestimmt. Beim ersten Anblicke kann es scheinen, als ob sich
dieses

dieses in einen der vorhergehenden Rechtsgründe der königlichen Gewalt auflösen liesse. Die gesetzgebende Gewalt, als von welcher die positiven Gesetze herrühren, muß entweder durch einen ursprünglichen Kontrakt, langen Besitz, gegenwärtigen Besitz, Eroberung oder durch Succession eingeführt seyn; und die positiven Gesetze müssen also ihre Kraft von irgend einem dieser Principien haben. Aber hier ist zu merken, daß ein positives Gesetz, wenn es auch gleich von einem dieser Principien entstanden seyn muß, dennoch nicht alle seine Kraft aus derjenigen Quelle erhält, woraus es entspringt, sondern sehr viel bei dem Uebergange verliert; wie man sich leicht einbilden kann. Zum Beispiel: eine Regierung wäre seit einigen Jahrhunderten nach einem gewissen Systeme der Gesetze der Regierungsform und der Art der Succession eingerichtet. Gesezt die gesetzgebende Gewalt, die ebenfalls durch diese lange Succession festgesetzt ist, änderte nun auf einmal das ganze Regierungssystem, und wollte an dessen Stelle eine ganz neue Konstitution einführen; so glaube ich, daß sich wenig Unterthanen für verbunden halten würden mit dieser Veränderung zufrieden zu seyn, wenn sie nicht auf eine einleuchtende Art auf das allgemeine Beste abzielte: sondern sie würden gewiß glauben, daß sie berechtigt wären zu ihrer alten Regierungsverfassung zurückzukehren. Daher rührt der Begriff von den Grundgesetzen; von welchen man annimmt, daß sie der Wille des Regenten gar nicht verändern kann. Und von dieser Beschaf-

schaffenheit ist z. B. das *Salische* Gesetz in Frankreich. Wie weit sich diese Fundamentalgesetze erstrecken, ist in keinem Lande bestimmt, und es ist auch nicht möglich dieses zu bestimmen. Denn es ist von den wesentlichsten Gesetzen bis zu den allerunbedeutendsten und von den allerältesten bis zu den allerneuesten eine so unmerkliche Abstufung, daß es ganz unmöglich ist, der gesetzgebenden Gewalt gewisse Grenzen vorzuschreiben und zu bestimmen, wie weit sie die Principien der Regierungsverfassung verändern kann oder nicht. Dieses ist mehr das Werk der Einbildung und der Leidenschaft als der Vernunft.

Wer die Geschichte der verschiedenen Nationen der Welt betrachtet; ihre Revolutionen, Eroberungen, Steigen und Fallen, die Art und Weise, wie ihre besondern Verfassungen gegründet worden sind, und wie das Recht von der einen Person zur andern fortgepflanzt worden ist, wird bald alle Streitigkeiten über die Rechte der Fürsten ins wahre Licht stellen und sie aus dem rechten Gesichtspunkte ansehen lernen, und wird überzeugt werden, daß eine pünktliche Anhänglichkeit an allgemeine Regeln und die strenge Ergebenheit gegen gewisse Personen und Familien, worauf manche Völker einen so hohen Werth setzen, Tugenden sind, die weniger von Vernunft als von Bigotterie und Aberglauben zeugen. In diesem Stücke bestätigt das Studium der Geschichte das *Raisonnement* einer wahren Philosophie; welche uns dadurch, daß sie

uns

uns mit den ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur bekannt macht, lehrt, daß die Streitigkeiten in der Politik in den mehresten Fällen gar nicht entschieden werden können, und den Vortheilen der Ruhe und Freiheit weichen müssen. Wenn das allgemeine Wohl nicht augenscheinlich eine Veränderung fodert; so ist und bleibt es gewiß, daß die Zusammenkunft aller dieser Ansprüche, ursprünglicher Kontrakt, langer oder gegenwärtiger Besitz, Succession und positive Gesetze den stärksten Anspruch auf die Oberherrschaft ausmacht, und mit Recht als heilig und unverletzlich angesehen werden muß. Aber wenn diese Gründe vermischt sind oder sich in verschiedenen Graden widersprechen, so verursachen sie oft Verlegenheit; und lassen sich weit weniger durch Gründe der Rechtsgelehrten und Philosophen als vermittelst des Schwerdts der Soldaten entscheiden. Wer getrauet sich mir z. B. zu sagen, ob Germanikus oder Drusus eher hätte auf den Tiberius folgen müssen, wenn er gestorben wäre, da sie noch beide am Leben waren, und er selbst keinen von beiden zu seinem Nachfolger ernannt hätte? Soll das Recht der Adoption eben so viel bei einer Nation gelten, als das Recht des Bluts, weil es in Privatfamilien von gleicher Wirkung ist, und schon bei öffentlichen Angelegenheiten ebenfalls zweimal gegolten hat? Sollte Germanikus für den ältesten Sohn gehalten werden, weil er vor dem Drusus geboren war; oder

oder für den jüngern, weil er erst nach der Geburt seines Bruders adoptirt war? Sollte das Recht des Aelteren bei einer Nation in Anschlag kommen, da der älteste Bruder in einer Privatfamilie bei der Erbfolge gar keine Vortheile genießt? Sollte das römische Reich zu der Zeit für erblich gehalten werden, um zweier Beispiele willen; oder sollte man es lieber dem Stärksten oder dem gegenwärtigen Besitzer zusprechen, da das Recht auf eine so neue Usurpation gegründet war? Nach welchen Grundsätzen wir auch auf diese und ähnliche Fragen antworten wollen, so fürchte ich doch immer, wir werden nie eine solche geben können, die den unpartheiischen Denker, der keiner Parthei in politischen Streitigkeiten zugethan ist, und bloß auf gesunde Vernunft und Wahrheit sieht, vollkommen befriedigen kann.

Aber hier wird ein englischer Leser gern über jene berühmte Revolution eine Untersuchung anstellen wollen, die einen so glücklichen Einfluß auf unsre Verfassung gehabt hat, und von so wichtigen Folgen begleitet gewesen ist. Wir haben schon bemerkt, daß es in dem Falle einer ausschweifend großen Tyrannei und Unterdrückung recht sey, die Waffen gegen die höchste Gewalt zu ergreifen; und daß die Regierung, da sie doch bloß von den Menschen zur Beförderung des gegenseitigen Vortheils und der Sicherheit erfunden ist, uns nicht länger weder eine natürliche noch moralische Verbindlichkeit auflegen kann, sobald sie gar nicht mehr auf jenen

jenen Zweck abzielt. Aber wenn gleich dieses allgemeine Princip von dem allgemeinen Verstande als rechtmässig gebilliget wird, und die Praktik aller Zeiten ist, so ist es doch für die Gesetze, oder selbst für die Philosophen ganz unmöglich, besondere Regeln festzusetzen, wodurch man genau erkennen kann, wenn und in welchen einzelnen Fällen die Widerfetzlichkeit rechtmässig ist; und wodurch alle Streitigkeiten über diesen Punkt entschieden werden könnten. Dieses kann sich nicht nur in Ansehung der höchsten Gewalt ereignen, sondern es ist auch in einigen Verfassungen möglich, wo die gesetzgebende Gewalt nicht in eine einzelne Person gelegt ist, dass daselbst ein so überwiegender und wichtiger Senat ist, dass er die Gesetze in diesem Stücke zum Stillschweigen zwingt. Und dieses Stillschweigen würde nicht nur eine Wirkung ihrer Achtung, sondern auch ihrer Klugheit seyn; weil es gewiss ist, dass in der grossen Verschiedenheit der Umstände, die in allen Regierungen vorfallen, eine Ausübung der Gewalt zu einer Zeit für das Ganze wohlthätig seyn kann, die ihm zu einer andern Zeit höchst schädlich ist, und wahre Tyrannie verräth. Aber ohnerachtet dieses Stillschweigens der Gesetze in eingeschränkten Monarchien, ist es doch gewiss, dass das Volk das Recht hat, Widerstand zu leisten; weil es selbst in den allerdespotischsten Staaten unmöglich ist, ihm dasselbe zu nehmen. Dieselbige Nothwendigkeit der Selbsterhaltung und derselbige Bewegungsgrund des allgemeinen

meinen

meinen Besten giebt ihnen die nämliche Freiheit in dem einen wie in dem andern Falle. Und wir müssen ferner bemerken, daß in dergleichen gemischten Regierungen die Fälle, wo der Widerstand rechtmässig ist, viel öfter vorkommen müssen, und daß es in denselben den Unterthanen weit eher verstattet werden muß, sie zu vertheidigen, als bei willkührlichen Regierungsverfassungen. Nicht nur wenn der oberste Senat Maafsregeln ergreift, die an sich selbst für das allgemeine Beste sehr schädlich sind, sondern auch selbst alsdann, wenn er Eingriffe in die andern Theile der Konstitution thun und seine Macht über die gesetzmässigen Grenzen ausdehnen will, ist es erlaubt, ihm Widerstand zu leisten und ihn abzusetzen; obgleich nach der gemeinen Art der Gesetze eine solche Widersetzlichkeit und Gewaltthätigkeit für gesetzwidrig und aufrehrerisch erklärt werden möchte. Denn ausser daß zum öffentlichen Wohle nichts wesentlicher gehört, als die Erhaltung der öffentlichen Freiheit; so ist auch offenbar, daß wenn eine solche vermischte Regierungsform einmal als gegründet angenommen wird, jeder Theil der Konstitution ein Recht haben muß, sich selbst zu vertheidigen und seine alten Grenzen gegen jeden Eingriff einer andern Macht aufrecht zu erhalten. So wie die Materie umsonst geschaffen seyn würde, wenn sie der Kraft Widerstand zu leisten beraubt wäre; denn ohne dieselbe könnte kein Theil eine abgesonderte Existenz behalten, und das Ganze würde in einen
einzi-

einzigem Punkt zusammenfallen und verschwinden. So ist es auch eine groſſe Ungereimtheit, anzunehmen, in einem Regimente jemanden ein Recht zugeſtehen, ohne die Mittel, es auszuführen; oder einzuräumen, daſſ die höchſte Gewalt mit dem Volke getheilt ſey, ohne dabei zuzugeben, daſſ es auch ſeinen Theil des Rechts gegen jeden, der es angreift, mit Gewalt vertheidigen könne. Diejenigen alſo, welche ſich das Anſehen geben wollen, als ob ſie unfre freie Regierungsform achteten, und uns doch das Recht, uns zu widerſetzen, abſprechen, haben allen Anſprüchen auf geſunden Menſchenverſtand entſagt, und verdienen keine ernſthafte Widerlegung.

Es gehört nicht zu meinem gegenwärtigen Vorhaben, zu zeigen, daſſ dieſe allgemeinen Grundſätze ſich vollkommen auf die letzte Revolution anwenden laſſen; und daſſ allen Rechten und Privilegien, welche einer freien Nation heilig ſeyn müſſen, damals die allergrößte Gefahr drohete. Ich will vielmehr jetzt dieſen ſtreitigen Gegenſtand, wenn er wirklich noch Streit zuläſſt, verlaſſen, und mir einige philoſophiſche Bemerkungen erlauben, die natürlicherweiſe aus der Betrachtung jener wichtigen Begebenheit entſtehen.

Erſtlich bemerken wir, daſſ wenn die Lords und Gemeinen in unſrer Konſtitution, ohne allen Grund von dem allgemeinen Beſten herzunehmen, den König entweder bei ſeinem Leben abſetzen, oder nach ſeinem Tode den Prinz ausschließen

schließen wollten, der nach den Gesetzen und der einmal angenommenen Gewohnheit folgen sollte, daß alsdann kein Mensch ihr Verfahren für rechtmässig erklären, oder sich für verbunden erachten würde, ihnen beizustimmen. Sollte aber der König, durch seine ungerechten Eingriffe und seine Versuche zu einer tyrannischen und despotischen Gewalt zu gelangen, sein Recht verwirken, so wird es nicht nur moralisch recht und der Natur der politischen Gesellschaft gemäss seyn, ihn abzusetzen; sondern was noch mehr ist, wir können auch mit Recht behaupten, daß die übrigen Glieder der Konstitution ein Recht erlangen seinen nächsten Erben von der Nachfolge auszuschließen, und sich nach ihren Gefallen einen andern zum Nachfolger zu erwählen. Dieses gründet sich auf eine ganz besondere Eigenschaft unfres Vorstellungsvermögens und unfrer Imagination. Wenn ein König seine Würde verwirkt, so sollte der Natur nach sein Sohn in derselbigen Lage bleiben, als wenn der König gestorben wäre; wenn er nicht etwa selbst an der Tyrannei Theil genommen, und also auch sein Recht für sich verwirkt hat. Aber ob dieses gleich der Vernunft sehr gemäss zu seyn scheint, so nehmen wir doch leicht die entgegengesetzte Meinung an. Die Absetzung eines Königes in einer solchen Regierungsverfassung, als die unfreige ist, ist zuverlässig eine Handlung, die alle unfre gewöhnliche Macht überschreitet, und eine illegitime Anmaßung einer Gewalt zum gemeinen Besten, die nach der ordentlichen

lichen Einrichtung unsrer Regierungsverfassung nie einem Gliede unsrer Konstitution zukommen kann. Wenn der öffentliche Vortheil so groß und so einleuchtend ist, daß die Handlung dadurch gerechtfertiget werden kann, so bewegt uns der empfehlenswerthe Gebrauch dieser Lizenz natürlicherweise dem Parlamente ein Recht zu noch mehreren Freiheiten beizumessen; und wenn die alten Grenzen der Gesetze einmal mit Beifall überschritten sind, so sind wir nicht so gewissenhaft, uns sogleich wieder in ihre Schranken zurückzuziehen. Das Gemüth läuft natürlich in der Art zu handeln fort, wie es angefangen hat; und wir finden gemeiniglich keine Bedenklichkeit mehr über unsre Schuldigkeit, sobald wir einmal eine Handlung einer gewissen Art begangen haben. So glaubte gewiss bei der Revolution niemand, der die Absetzung des Vaters für rechtmässig hielt, daß sich dieses nicht auch auf den jungen Prinzen erstrecken sollte; dahingegen wäre jener unglückliche Monarch um diese Zeit gestorben, und wäre sein Sohn fortgeschafft worden, kein Zweifel ist, daß alsdann so lange die Regierung andern wäre aufgetragen worden, bis er mündig geworden und ihm die Herrschaft selbst hätte können übergeben werden. Da die unbedeutendsten Eigenschaften der Phantasie einen Einfluß auf die Urtheile des Volks haben, so weiß die Klugheit der Gesetze und des Parlaments von dergleichen Eigenschaften Vorthelle zu ziehen, und wählt die Regenten entweder von oder ausser einer Linie, je nach-

nachdem das Volk ihnen am wahrscheinlichsten ein Ansehen und ein Recht dazu zugestehen wird, oder nicht.

Zweitens, obgleich die Thronbesteigung des Prinzen von Oranien anfänglich Gelegenheit zu vielen Streitigkeiten Anlaß gegeben hat, und sein Anspruch auf denselben häufig bestritten seyn mag, so scheint er doch jetzt nicht mehr zweifelhaft zu seyn, sondern muß nun durch die drei Prinzen, welche ihm in derselben Würde gefolgt sind, eine hinlängliche Festigkeit erhalten haben. Nichts ist gewöhnlicher, als diese Art zu denken, obgleich beim ersten Anblick nichts unvernünftiger scheinen muß. Die Fürsten scheinen eben so oft von ihren Nachfolgern, als von ihren Vorfahren ein Recht zu bekommen; und ein König, der seine Lebenszeit hindurch mit Recht für einen Usurpateur gehalten worden ist, wird von den Nachkommen für einen rechtmäßigen Regenten gehalten, weil er das Glück gehabt hat, seine Familie auf dem Throne zu befestigen, und die alte Regierungsform gänzlich zu verändern. Iulius Cäsar wird als der erste römische Kaiser betrachtet; dahingegen Sylla und Marius, deren Ansprüche gewiß eben so gegründet waren, als die seinigen, als Tyrannen und Usurpateurs behandelt werden. Zeit und Gewohnheit verschafft allen Regierungsformen und allen Regentenfamilien Recht und Ansehen; und diejenige Macht, die anfänglich blos auf Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit gegründet war, wird mit der Zeit recht-

rechtmässig und verbindend. Und das Gemüth bleibt nicht bei den letzten allein stehen; sondern geht auch auswärts, und legt das Recht auch ihren Vorfahren und Ahnherren bei, welches es natürlicher Weise nur der Nachkommenschaft zuschreibt, weil beide zusammen im Verhältnisse stehen, und in der Phantasie vereinigt sind. Der jetzige König von Frankreich macht, dass man den Hugo Kapet für einen rechtmässigen Fürsten hält, als den Cromwell; so wie die zu Stande gebrachte Freiheit der Niederländer keine unwichtige Apologie für ihren hartnäckigen Widerstand gegen Philipp den Zweiten ist.

Eilfter Abschnitt.

Von den Gesetzen der Völker.

Sobald die bürgerliche Regierungsform unter dem grössten Theile des Menschengeschlechts eingeführt ist, und verschiedene Gesellschaften neben einander gestiftet sind; so entsteht eine neue Art von Pflichten unter den benachbarten Staaten, die durch die Natur derjenigen Verbindung bestimmt werden, in der sie mit einander stehen. Die Lehrer der Politik sagen uns, dass ein Staatskörper in jedem Vorfalle wie eine moralische Person angesehen werden muss; und in der That, diese Behauptung ist in so weit richtig, als verschiedene Nationen eben so wie Privatpersonen, wechselseitigen Bei-

stand

stand erfodern; und als zu gleicher Zeit ihre Selbstsucht und Ehrgeitz die beständigen Quellen von Krieg und Uneinigkeit sind. Aber ob Nationen gleich in diesem Stücke einzelnen Menschen gleichen, so sind sie doch in andern Rücksichten ganz verschieden, und es ist daher kein Wunder, daß sie auch ihre verschiedenen Grundfätze haben, und dadurch Anlaß zu einer neuen Art von Regeln geben, welche Gesetze der Völker heißen. Unter diesem Kapitel begreifen wir die Heiligkeit der Personen der Gefandten, die Kriegserklärung, die Enthaltung vergifteter Waffen, und andre Pflichten dieser Art, welche offenbar für solche Verbindungen ausgedacht sind, die bei den verschiedenen Gesellschaften eigenthümlich statt finden.

Allein obgleich diese Regeln noch zu den Naturgesetzen hinzukommen, so heben doch die erstern die letztern nicht gänzlich auf; und man kann sicher behaupten, daß die drei Fundamentalgesetze der Gerechtigkeit, die Beständigkeit der Besitzungen, ihre Veräußerung durch Einwilligung und die Haltung der Versprechen eben sowohl Pflichten der Fürsten als der Unterthanen sind. Dasselbige Interesse bringt in beiden Fällen dieselbigen Wirkungen hervor. Wo die Besitzungen keine Beständigkeit und Festigkeit haben, da muß ewiger Krieg seyn. Wo das Eigenthum durch Einwilligung nicht veräußert werden kann, da kann kein Handel und Wandel seyn. Wo die Versprechen nicht gehalten werden, da sind weder Verbindungen noch Allianzen

zen möglich. Die Vortheile des Friedens, des Handels und des wechselseitigen Beistandes also machen, daß wir dieselbigen Begriffe von Gerechtigkeit, welche unter einzelnen Menschen gültig sind, auch auf ganze Reiche beziehen müssen.

Es ist ein sehr bekannter Grundsatz in der Welt, den aber wenige Staatslehrer einräumen wollen, der aber dadurch, daß er zu allen Zeiten ist befolgt worden, ein genugsames Ansehen erlangt hat, daß für die Fürsten ein Moralsystem gültig ist, welches weit freier ist, als dasjenige, wodurch Privatpersonen regiert werden. Dieses kann offenbar nicht so verstanden werden, als ob die öffentlichen Pflichten und Verbindlichkeiten von geringerem Umfange, oder weniger allgemein wären; auch wird niemand so weit in seinen Behauptungen gehen, daß er annehme, die feierlichsten Verträge unter den Fürsten hätten gar keine Kraft. Denn wenn Fürsten wirklich unter sich Verträge schliessen, so müssen sie sich gewisse Vortheile von deren Ausführung versprechen; und die Voraussetzung dieser Vortheile in der Zukunft, muß sie verbinden, ihren Theil der Zusage zu erfüllen und muß jenes Naturgesetz festsetzen. Der Sinn jener politischen Maxime ist also, daß die Moralität der Fürsten, ob sie gleich eben den Umfang hat, dennoch nicht eben so viel Kraft hat, als die Moralität der Privatpersonen, und daß sie aus weit unwichtigern Gründen ohne Ungerechtigkeit übertreten werden kann. So an-

stößig ein solcher Satz gewissen Philosophen auch scheinen mag, so wird es doch leicht seyn, ihn vermöge derer Principien zu vertheidigen, wornach wir den Ursprung der Gerechtigkeit und Billigkeit erklärt haben.

Wenn Erfahrung die Menschen gelehrt hat, dafs sie unmöglich ohne Gesellschaft bestehen können, und dafs es unmöglich ist, die Gesellschaft zu erhalten, wenn sie ihren Neigungen freien Lauf verstatten; so schränkt ein so dringendes Bedürfnis sogleich ihre Handlungen ein, und legt ihnen eine Verbindlichkeit auf, solche Regeln zu beobachten, welche Gesetze der Gerechtigkeit heißen. Diese Verbindlichkeit des Interesses bleibt hier nicht stehen, sondern erweckt durch den nothwendigen Gang der Leidenschaften und Empfindungen die moralische Verbindlichkeit der Pflicht; wornach wir diejenigen Handlungen billigen, die auf die Ruhe der Gesellschaft abzielen, und diejenigen misbilligen, welche auf Störung derselben losgehen. Dieselbige natürliche Verbindlichkeit des Interesses findet auch zwischen unabhängigen Königreichen statt, und erweckt dieselbige Moralität; so dafs kein Sittenlehrer, und wenn er auch noch so korrupt dächte, einem Fürsten seinen Beifall geben wird, der willkührlich und von freien Stücken sein Wort bricht, oder ein Bündnis verletzt. Allein hier müssen wir bemerken, dafs obgleich der Umgang verschiedener Staaten vortheilhaft und sogar bisweilen nothwendig ist, er doch
nicht

nicht so nothwendig und so vortheilhaft ist, als der Umgang zwischen einzelnen Personen, als ohne welchen die menschliche Natur schlechterdings gar nicht subsistiren kann. Da also die natürliche Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit zwischen verschiedenen Staaten nicht so stark ist, als zwischen einzelnen Personen, so muß die moralische Verbindlichkeit, welche aus jener entsteht, nothwendig auch von dieser Schwäche etwas erhalten; und wir müssen nothwendigerweise mit einem Fürsten oder Minister, der einen andern betrügt, mehr Nachsicht haben, als mit einem andern honetten Manne, der sein Ehrenwort bricht.

Sollte man fragen, in welchem Verhältnisse eigentlich diese zwei Arten von Moralität mit einander stehen? so würde ich antworten, daß dieses eine Frage sey, worauf man niemals eine genau bestimmte Antwort geben kann; und es ist nimmermehr möglich, die Proportion, die man zwischen ihnen annehmen wollte, auf Zahlen zu bringen. Man kann sicher behaupten, daß sich diese Proportion von selbst ohne alle Kunst oder Studium des Menschen finden werde; so wie dieses bei mehrern Gelegenheiten zu geschehen pflegt. Das menschliche Leben lehrt uns die Grade unsrer Pflicht weit eher, als die scharfsinnigste Philosophie, die je erfonnen werden mag. Und dieses kann man als einen überzeugenden Beweis ansehen, daß alle Menschen einen dunkeln Begriff von sol-

chen moralischen Regeln, welche die natürliche und bürgerliche Gerechtigkeit betreffen, haben, und daß sie es sich bewußt find, daß sie blos von den Konventionen und dem Interesse entstehen, welches wir an der Erhaltung der Ruhe und Ordnung nehmen. Denn sonst würde die Verringerung des Interesses niemals eine Nachlassung in der Moralität hervorbringen, und uns leichter mit einer Uebertretung der Gerechtigkeit unter Fürsten und Republiken ausöhnen, als im Privatumgange des einen Unterthanen mit dem andern.

Zwölfter Abschnitt.

Von der Keuschheit und Bescheidenheit.

Wenn noch irgend eine Schwierigkeit bei diesem System über die Gesetze der Natur und der Völker übrig ist, so ist es in Ansehung der allgemeinen Billigung oder Mißbilligung, welche mit ihrer Befolgung oder Uebertretung verbunden ist, und welche aus dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft, wie es scheint, nicht hinlänglich erklärt werden kann. Um alle Zweifel dieser Art, so viel als möglich, zu entfernen, muß ich hier ein Paar andre Pflichten in Erwägung ziehen, nämlich die Bescheidenheit und Keuschheit, welche dem schönen Geschlechte

te

te eigenthümlich find. Und ich zweifle nicht, daß diese Tugenden als noch einleuchtendere Beispiele von der Wirkung derer Principien, die ich festgesetzt habe, werden befunden werden.

Einige Philosophen greifen die weiblichen Tugenden mit großer Heftigkeit an, und bilden sich ein sehr weit in der Entdeckung gemeiner Irrthümer gekommen zu seyn, wenn sie zeigen können, daß in der Natur gar kein Grund für alle die äußere Beicheidenheit anzutreffen sey, die wir von dem Ausdrücke, der Kleidung und dem ganzen Betragen des schönen Geschlechts verlangen. Ich glaube, ich kann mir alle die Unruhe ersparen, weiter auf einen so gemeinen Gegenstand zu dringen, und will, ohne weitere Vorbereitung sogleich zu der Untersuchung schreiten, auf welche Art solche Begriffe von der Erziehung, von den willkührlichen Conventionen der Menschen, und von dem Interesse der Gesellschaft entspringen können.

Wer die Länge und Schwäche der menschlichen Kindheit betrachtet, und den Antheil, den beide Geschlechter von Natur an ihren Kindern nehmen, wird leicht einsehen, daß eine Vereinigung zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte zur Erziehung der Kinder da seyn muß, und daß diese Vereinigung eine beträchtliche Dauer haben müsse. Um aber die Menschen zu bewegen, daß sie sich diese Einschränkung selbst auflegen, und alle Beschwerlichkeiten und Kosten gern übernehmen, die

die damit verbunden sind, so müssen sie glauben, daß die Kinder ihr eigen gehören, und daß ihr natürlicher Instinkt nicht gegen ein untergeschobenes Objekt gerichtet ist, wenn sie sich der Liebe und der Zärtlichkeit überlassen. Wenn wir nun den Bau des menschlichen Körpers untersuchen, so finden wir, daß diese Sicherheit auf unsrer Seite äußerst schwer zu erreichen ist; und daß, da in der Verbindung der Geschlechter das Princip der Zeugung von dem Manne zum Weibe gelangt, der Betrug auf der Seite des erstern sehr leicht statt finden kann; da er hingegen auf Seiten der letzteren ganz unmöglich ist. Aus dieser ganz gemeinen und anatomischen Beobachtung läßt sich der ganze grose Unterschied ableiten, der zwischen der Erziehung und den Pflichten der beiden Geschlechter seyn muß.

Sollte ein Philosoph die Sache a priori beurtheilen, so würde er folgendergestalt schließen. Die Menschen finden sich insbesondere dadurch bewogen, für den Unterhalt und die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen, weil sie sich überreden, daß sie die ihrigen sind; und daher ist es sehr vernünftig und sogar nothwendig, ihnen über diesen Punkt einige Sicherheit zu verschaffen. Diese Sicherheit wird nicht ganz dadurch möglich, daß man strenge Strafen auf die Uebertretung der ehelichen Treue auf Seiten des Weibes setzt; denn dergleichen Strafen können nicht gebraucht werden, ohne einen gesetzmässigen Beweis für das Verbrechen zu haben, der

der in diesem Punkte äusserst schwer zu führen ist. Was für ein Einschränkungsmittel soll man also bei den Weibern anwenden, um einer so starken Versuchung zur Untreue, als in ihnen angetroffen wird, mit Glück entgegen zu arbeiten? Es scheint kein andres Gegenmittel möglich zu seyn, als die Strafe eines schlechten Rufs oder der Verlust der Ehre; eine Strafe, die einen sehr grossen Einfluss auf die menschliche Seele hat, und zugleich von der Welt bei blossen Argwohn und Vermuthungen und bei Beweisen ertheilt wird, die nie in einem Gerichtshofe würden können angenommen werden. Um also dem weiblichen Geschlechte eine gehörige Einschränkung aufzulegen, müssen wir mit ihrer Untreue einen so hohen Grad der Schamhaftigkeit verknüpfen, der denjenigen noch weit übertrifft, der mit ihren sonstigen ungerechten Handlungen verknüpft ist, und ihrer Keuschheit müssen wir in eben dem Maasse grosses Lob widerfahren lassen.

Allein ob dieses gleich ein sehr starker Bewegungsgrund zur Treue ist, so werden die Philosophen doch bald entdecken, dass er allein zu diesem Zwecke noch nicht hinreichen würde. Alle Menschen, besonders aber das weibliche Geschlecht, hat einen Hang, die entfernten Beweggründe zu übersehen, sobald eine gegenwärtige Versuchung da ist. Nun ist die Versuchung hier die allerstärkste, die man sich nur einbilden kann. Ihre Annäherungen sind unmerklich und verführerisch: und ein Frauen-
zimmer

zimmer findet leicht, oder schmeichelt sich wenigstens leicht gewisse Mittel zu finden, ihren guten Ruf zu sichern, und allen verderblichen Folgen ihres Vergnügens zuvorzukommen. Es ist also nöthig, daß außer dem Schimpf, der mit dergleichen Ausschweifungen verbunden ist, auch noch ein gewisses vorhergehendes Zaudern oder ein Scheu da sey, welcher ihr erstes Annähern schon erschwert, und dem weiblichen Geschlechte einen gewissen Abscheu vor allen Ausdrücken, Stellungen und Freiheiten ertheilt, die einen unmittelbaren Bezug auf diesen Genuß haben.

Dieses würde das Raisonnement eines spekulativen Philosophen seyn. Aber ich bin überzeugt, daß wenn er nicht eine vollkommne Erkenntniß der menschlichen Natur hätte, so würde er solches als eine bloße schimärische Spekulation ansehen müssen, und würde den Schimpf, der die Untreue begleitet, und den Scheu gegen alle ihre Annäherungen als Principien betrachten, die in der Welt mehr zu wünschen als zu hoffen wären. Denn, würde er sagen, wodurch wollt ihr die Menschen überreden, daß die Uebertretungen der ehelichen Pflicht entehrender sind, als jede andre Art von Ungerechtigkeit, wenn es offenbar ist, daß sie wegen der Stärke der Versuchung weit eher Entschuldigung verdient? Und wie ist es möglich, einen Abscheu vor den ersten Annäherungen einer Lust hervorzubringen, wozu die Natur selbst uns einen so

so großen Hang beigebracht hat; und noch dazu einen Hang, den man am Ende zur Fortpflanzung der Gattung, doch absolut nothwendig befriedigen muß.

Allein spekulative Raïsonnements, die den Philosophen so viele Mühe kosten, werden oft von dem gemeinen Manne, ohne alles tiefe Nachdenken ganz natürlich gefunden; so wie Schwierigkeiten, die in der Theorie unübersteiglich schienen, in der Ausübung oft sehr leicht zu überwinden sind. Diejenigen, denen an der Treue ihrer Weiber gelegen ist, misbilligen natürlicherweise ihre Treulosigkeit, und alle ihre Schritte, die dahin führen. Diejenigen, die kein Interesse dabei finden, werden vom Strome mit fortgerissen. Die Erziehung bemeistert sich der noch biegsamen Gemüther des schönen Geschlechts in der Jugend. Und wenn eine allgemeine Regel dieser Art erst einmal eingeführt ist, so pflegen die Menschen sie, wie man schon weiß, weit über die Grenzen auszudehnen, die ihr eigentlich gebühren, und worin sie ihren ersten Principien nach allein wirken könnte. Daher werden Unverehelichte, wenn sie auch gleich schon durch Ausschweifungen verdorben sind, durch eine alle Zucht und Schamhaftigkeit verletzende Aufführung nicht gereizt, sondern vielmehr zurückgeschreckt. Und obgleich alle diese Grundsätze eine offenbare Beziehung auf die Zeugung haben, so dürfen doch die Frauenzimmer, die schon Kinder gebohren haben, sich

sich keine größeren Freiheiten erlauben, als diejenigen, welche noch in der Blüthe ihrer Jugend und Schönheit find. Die Menschen haben unstreitig einen dunkeln Begriff davon, daß alle die Begriffe von Bescheidenheit und Anständigkeit eine Beziehung auf den Zeugungstrieb haben; denn sie legen dieselbigen Gesetze lange nicht mit demselben Nachdruck dem männlichen Geschlechte auf, weil hier jener Grund nicht statt findet. Hier ist die Ausnahme klar und weit ausgedehnt, indem sie sich auf einen sehr einleuchtenden Unterschied gründet, der eine deutliche Absonderung und Trennung der Begriffe hervorbringt. Aber da der Fall in Ansehung aller verschiedenen Jahre der Frauenzimmer nicht derselbe ist, so führt uns die allgemeine Regel, ob wir gleich wissen, daß diese Begriffe blos auf den öffentlichen Nutzen gegründet sind, über ihr ursprüngliches Princip hinaus, und macht, daß wir die Begriffe von Bescheidenheit auf das ganze Geschlecht beziehen, von ihrer frühesten Kindheit an bis zu ihrem spätesten Alter und größten Schwachheit.

Der Muth, welches der Punkt der Ehre bei den Männern ist, leitet sein Verdienst größtentheils auch von einer künstlichen Einrichtung ab, so wie die Keuschheit bei den Weibern; ob er gleich auch, wie wir in der Folge sehen werden, einigen Grund in der Natur hat.

Was

Was die Verbindlichkeiten des männlichen Geschlechts in Ansehung der Keuschheit betrifft, so bemerke ich, daß sie nach den gemeinen Begriffen der Welt, fast in eben dem Verhältnisse zu den Verbindlichkeiten der Weiber stehen, als die Verbindlichkeiten des Gesetzes der Völker zu den Verbindlichkeiten des Gesetzes der Natur. Es ist dem Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft entgegen, daß die Männer eine gänzliche Freiheit haben, ihre Lüste im Genuße der Venus zu stillen: Aber da doch dieser Vortheil nicht so groß ist, als in Ansehung des weiblichen Geschlechts, so ist die moralische Verbindlichkeit, die daraus entsteht, auch verhältnismäßig schwächer. Und um dieses zu beweisen, dürfen wir uns nur auf Erfahrung und Meinungen aller Völker und Zeiten berufen.

D r i t t e r T h e i l .

V o n d e n ü b r i g e n T u g e n d e n u n d
L a s t e r n .

E r s t e r A b s c h n i t t .

V o n d e m U r s p r u n g e d e r n a t ü r l i c h e n
T u g e n d e n u n d L a s t e r .

Wir kommen nun zu der Untersuchung solcher Tugenden und Laster, die gänzlich natürlich sind, und gar nicht von der Kunst und Erfindung der Menschen abhängen. Die Prüfung derselben soll dieses Moralsystem beschliessen.

Die hauptsächlichste Quelle oder das wirkende Princip der menschlichen Seele ist Lust oder Unlust; und wenn diese Empfindungen weder in unserm Verstande noch Sinnen da sind, so sind wir größtentheils des Leidens oder Thuns, des Begehrens oder Wollens ganz unfähig. Die unmittelbarsten Wirkungen der Lust und Unlust sind die begehrenden und verabscheuenden Bewegungen des Gemüths; welche in Wollen, Verlangen, Verabscheuen, Traurigkeit und Freude, Furcht und Hoffnung modificirt werden, je nachdem Lust oder Unlust ihr Verhältniß ändert und entweder wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, gewiss oder ungewiss werden, oder je nachdem sie als außer unsrer Macht für den

gegen-

gegenwärtigen Augenblick angesehen werden. Wenn aber hierbei die Objekte, welche Lust oder Unlust verursachen, ein Verhältniß zu uns oder andern erhalten; so fahren sie zwar immer noch fort, Begierde oder Abscheu, Traurigkeit oder Freude zu erwecken. Aber sie verursachen zu gleicher Zeit die indirekten Leidenschaften des Stolzes oder der Demuth, der Liebe oder des Hasses, welche in diesem Falle ein doppeltes Verhältniß der Impressionen und Begriffe zu der Lust und Unlust haben.

Wir haben schon bemerkt, daß der moralische Unterschied ganz und gar von gewissen besondern Empfindungen der Lust und Unlust abhängt, und daß jede Gemüthseigenschaft in uns oder andern, die uns bei ihrer Vorstellung oder der Reflexion darüber Vergnügen macht, um deswillen auch tugendhaft ist, so wie alles von derselben Natur, das Mißvergnügen erzeugt, lasterhaft ist. Da also jede Eigenschaft in uns oder andern, die Lust gewährt, allemal Stolz oder Liebe verursacht; so wie jede, die Unlust erzeugt, Demuth oder Haß hervorbringt: so folgt, daß diese zwei Stücke in Ansehung unsrer Gemüthseigenschaften als gleichgeltend betrachtet werden können, nemlich Tugend und das Vermögen Liebe oder Stolz hervorzubringen, Laster und das Vermögen Haß oder Demuth zu erwecken. Wir müssen also in jedem Falle von dem einen auf das andere schließen; und müssen jede Eigenschaft der Seele für tugendhaft erklären, die Liebe oder Stolz verursacht; so

so wie jede andre für lasterhaft, die Haß oder Demuth verursacht.

Wenn eine Handlung entweder tugendhaft oder lasterhaft ist, so ist sie es bloß als ein Zeichen einer Eigenschaft oder eines Charakters. Sie muß von beharrlichen Principien des Gemüths abhängen, die sich über das ganze Betragen verbreiten, und Bestandtheile des persönlichen Charakters ausmachen. Die Handlungen selbst, wenn sie nicht von einem festen Princip herrühren, haben keinen Einfluß auf Liebe oder Haß, Stolz oder Demuth; und werden folglich nie als moralisch angesehen.

Diese Bemerkung ist von selbst deutlich und verdient große Aufmerksamkeit, da sie in der gegenwärtigen Materie von sehr großer Wichtigkeit ist. Wir dürfen in unsern Untersuchungen über den Ursprung des Sittlichen nie eine einzelne Handlung betrachten: sondern bloß die Beschaffenheit oder den Charakter, von welchem die Handlung herrührt. Diese allein sind beharrlich genug, um unsre Empfindungen über eine Person zu afficiren. Handlungen sind indessen doch bessere Anzeigen von einem Charakter, als Worte oder selbst Wünsche und Meinungen; aber sie sind doch auch nur in so weit mit Liebe oder Haß, Lob oder Tadel verknüpft, als sie solche Anzeigen sind.

Um den wahren Ursprung des Sittlichen und derjenigen Liebe und desjenigen Hasses zu entdecken, der von den Gemüthseigenschaften entsteht, müssen wir sehr tief in den Gegenstand eindringen, und

und einige Principien vergleichen, die wir schon ehemals geprüft und erklärt haben.

Wir wollen dabei anfangen, daß wir noch einmal die Natur und die Kraft der Sympathie betrachten. Die menschlichen Seelen sind sich alle in ihren Gefühlen und Wirkungen einander ähnlich; und es kann kein Mensch von irgend einer Leidenschaft afficirt werden, welcher nicht alle die übrigen in einem gewissen Grade auch empfänglich seyn sollten. Wie bei Saiten, die gleich gespannt sind, die Bewegung der einen den übrigen sich mittheilt; so gehen alle Leidenschaften sehr leicht von der einen Person zur andern, und erzeugen in jedem Menschen übereinstimmende Bewegungen. Wenn ich die Wirkungen der Leidenschaft in der Stimme und dem äußern Ansehen einer Person sehe, so geht meine Seele unmittelbar von diesen Wirkungen zu ihren Ursachen über, und bildet einen so lebhaften Begriff von der Leidenschaft, der sogleich in die Leidenschaft selbst verwandelt wird. Eben so, wenn ich die Ursachen einer Bewegung wahrnehme, so wird meine Seele zu den Wirkungen geführt und wird leicht auf eine gleiche Art bewegt. Wäre ich bei einer der schrecklichsten Operationen der Chirurgie gegenwärtig, so würde gewiß, selbst ehe sie angingen, schon die Vorbereitung der Instrumente, das Zurechtlegen der Bandagen, das Heißmachen der Eisen, nebst allen den Zeichen der Angst und des Bekümmernisses des Patienten und der Umstehenden, eine große Wirkung auf

auf meine Seele haben und die stärksten Empfindungen des Mitleidens und Schreckens erwecken. Keine Leidenschaft eines andern entdeckt sich der Seele unmittelbar. Wir können nur ihre Ursachen oder Wirkungen wahrnehmen. Von diesen schließen wir auf die Leidenschaft: und folglich erwecken auch diese unsre Sympathie.

Unsre Empfindung der Schönheit hängt ebenfalls sehr viel von diesem Princip ab; und sobald ein Objekt so beschaffen ist, daß es Vergnügen bei seinem Besitzer erweckt, so wird es jederzeit für schön gehalten; so wie jedes Ding, das so beschaffen ist, daß es Unlust erweckt, unangenehm und häßlich ist. So macht bei einem Hause die Bequemlichkeit, bei einem Felde die Fruchtbarkeit, bei einem Pferde seine Stärke, bei einem Schiffe seine Geräumlichkeit, Sicherheit und Schnelligkeit im Lauf die hauptsächlichste Schönheit aus. Hier gefällt also das Ding, welches schön genannt wird, allein durch die Eigenschaft, vermittelt der es eine gewisse Wirkung hervorbringen kann. Diese Wirkung ist das Vergnügen oder der Vortheil einer andern Person. Nun gefällt uns das Vergnügen eines Fremden, gegen den wir keine besondere Freundschaft hegen, bloß vermittelt der Sympathie. Diesem Princip ist also die Schönheit beizumessen, die wir in jedem Dinge finden, das nützlich ist. Was das Nützliche für einen beträchtlichen Antheil am Schönen habe, wird bei einigem Nachdenken bald deutlich werden. Sobald ein Gegenstand die Fähigkeit hat, in dem

Be-

Besitzer Vergnügen hervorzubringen, oder mit andern Worten, sobald er die eigenthümliche Ursache des Vergnügens ist, so kann man gewiß versichert seyn, daß es dem Zuschauer vermittelt einer sehr zarten Sympathie mit dem Besitzer gefallen werde. Die mehresten Werke der Kunst werden bloß nach Maaßgabe ihrer Nützlichkeit für den Menschen für schön gehalten, und selbst viele von den Produkten der Natur haben ihre Schönheit aus dieser Quelle. Hübsch und schön ist bei den mehresten Gelegenheiten keine absolute, sondern eine bloße relative Eigenschaft, und gefällt uns bloß vermittelt der Geschicklichkeit, die es hat, einen Zweck hervorzubringen, der angenehm ist *).

Dasselbige Princip bringt in vielen Fällen eben sowohl unsre Empfindungen der Sittlichkeit als das Gefühl der Schönheit hervor. Keine Tugend ist mehrgeachtet, als die Gerechtigkeit und kein Laster wird mehr verabscheuet, als die Ungerechtigkeit; und es giebt keine Eigenschaften, die den Charakter mehr entweder als liebenswürdig oder gehässig bestimmen sollten. Nun ist die Gerechtigkeit offenbar bloß deshalb eine moralische Tugend, weil sie

*) Decentior equus, cujus adstricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher adpectu fit athleta, cujus lacertos exercitatio expresse; idem certamini paratior. Numquam vero species ab utilitate dividitur. Sed hoc quidem discernere modici judicii est. Quinctil. L. VIII.

sie dem Wohle des Menschengeschlechts beförderlich ist; und sie ist in der That nichts, als eine künstliche Erfindung zu diesem Zwecke. Eben dieses kann man auch von dem bürgerlichen Gehorsam, den Gesetzen der Völker, der Bescheidenheit und der guten Lebensart sagen. Alle diese Tugenden sind bloße menschliche Erfindungen für das Interesse der Gesellschaft. Und da unter allen Völkern und zu allen Zeiten eine sehr starke sittliche Empfindung mit denselben verknüpft gewesen ist, so müssen wir einräumen, daß das Nachdenken über die Anlage der Charaktere und die Gemüthseigenschaften hinreichend seyn muß in uns die Empfindungen des Lobes und Tadels hervorzubringen. Da nun die Mittel zu einem Zwecke bloß alsdann angenehm seyn können, wenn der Zweck angenehm ist; und da das Wohl der Gesellschaft, wobei unser eignes oder das Wohl unsrer Freunde nicht interessirt ist, bloß durch Sympathie gefällt: so folgt, daß die Sympathie die Quelle der Achtung ist, welche wir allen künstlichen Tugenden erweisen.

So erhellet also, daß die Sympathie ein sehr mächtiges Princip in der menschlichen Natur ist, daß sie einen großen Einfluß auf unsern Geschmack des Schönen hat und daß sie unsre sittliche Empfindung bei allen künstlichen Tugenden hervorbringt. Hieraus können wir schon vermuthen, daß sie auch noch manche andere Tugenden erzeugt; und daß Eigenschaften unsern Beifall erhalten werden, so bald sie auf das Beste des menschlichen Geschlechts abzie-

abzielen. Diese Muthmaßung muß zur Gewissheit werden, da wir finden, daß die mehresten solcher Eigenschaften, die wir von Natur billigen, wirklich diese Beziehung auf Menschenwohl haben, und die Menschen zu tauglichen Gliedern der Gesellschaft machen: da hingegen diejenigen Eigenschaften, welche wir von Natur mißbilligen, gerade eine entgegengesetzte Beziehung haben, und das Zusammenleben mit einer solchen Person gefährlich oder unangenehm machen. Denn nachdem man einmal gefunden hat, daß dergleichen Bestrebungen und Eigenschaften Kraft genug haben, die stärkste sittliche Empfindung hervorzubringen, so können wir vernünftigerweise in diesen Fällen auf keine andere Ursache des Lobes oder Tadels verfallen; da es ein unverletzlicher Grundsatz in der Philosophie ist, daß, wo eine einzelne Ursache zu einer gewissen Wirkung hinreicht, wir uns dabei beruhigen müssen und die Ursachen nicht ohne Noth vervielfältigen dürfen. Glücklicherweise haben wir Erfahrungen in Ansehung der künstlichen Tugenden aufzuweisen, wo die Beziehung der Eigenschaften auf das Beste der Gesellschaft die einzige Ursache unfres Beifalls ist, ohne daß irgend ein Argwohn wegen der Konkurrenz eines andern Principis statt finden könnte. Und hieraus lernen wir die Kraft dieses Principis. Und wo also dieses Princip Platz finden kann und die gebilligte Eigenschaft wirklich für die Gesellschaft wohlthätig ist, da wird ein wahrer Philosoph nie ein anderes Princip ver-

langen, um den stärksten Beifall und die Achtung gegen dergleichen Tugenden zu erklären.

Dafs viele von den natürlichen Tugenden diese Beziehung auf das Wohl der Gesellschaft haben, kann von niemanden bezweifelt werden. Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Mitleiden, Edelmuth, Gütigkeit, Mäßigung, Billigkeit, nehmen den ersten Platz unter den moralischen Tugenden ein, und werden gemeiniglich gefellige Tugenden genennt, um ihre Beziehung auf das Beste der Gesellschaft anzuzeigen. Dieses geht so weit, dafs einige Philosophen allen moralischen Unterschied als eine Wirkung der Kunst und der Erziehung vorgestellt haben, indem sich geschickte Politiker bemüheten die heftigen Leidenschaften der Menschen einzuschränken und zu machen, dafs sie vermittelt der Begriffe von Ehre und Schande zu dem allgemeinen Besten das Ihrige mit beitragen müßten. Dieses System harmonirt indessen doch nicht mit der Erfahrung. Denn erstlich giebt es außer jenen Tugenden und Lastern, welche sich auf den öffentlichen Nutzen oder Schaden beziehen, auch noch andere. Zweitens, wenn die Menschen nicht von Natur ein Gefühl für Lob und Tadel hätten, so könnte solches nimmermehr durch die Politiker erweckt werden; und die Ausdrücke, lobenswürdig und verehrungswerth, tadelnswürdig und verächtlich, würden eben so wenig verständlich seyn, als wenn sie aus einer uns ganz unbekannten Sprache wären, wie wir schon oben bemerkt haben.

Allein

Allein ob dieses System gleich irrig ist, so kann es uns doch lehren, daß der moralische Unterschied grossentheils auf der Beziehung der Eigenschaften und Charaktere auf das Interesse der Gesellschaft beruht; und daß es der Antheil ist, den wir an diesem Interesse nehmen, welcher macht, daß wir sie billigen oder misbilligen. Nun nehmen wir durch keine Eigenschaft einen so starken Antheil an dem Wohle der Gesellschaft, als vermittelt der Sympathie; und folglich ist sie es auch, welche uns so weit ausser uns selbst versetzt, daß wir an den Charakteren, die auf anderer Menschen Wohl oder Weh einfließen, eine eben so grosse Lust oder Unlust empfinden, als ob sie unmittelbar auf das unsrige in Beziehung ständen.

Der einzige Unterschied zwischen den natürlichen Tugenden und der Gerechtigkeit liegt darinne, daß das Gute, welches von den erstern entspringt, von jeder einzelnen Handlung entsteht und das Objekt einer natürlichen Leidenschaft ist: da hingegen eine einzelne Handlung der Gerechtigkeit an sich betrachtet, oft dem allgemeinen Besten widersprechen kann; und blos die Zusammenwirkung des menschlichen Geschlechts in einer allgemeinen Norm oder System gedacht, ist vortheilhaft. Wenn ich Personen in ihrem Trübsale helfe, so ist meine natürliche Menschenliebe der Beweggrund dazu; und so weit sich mein Beistand erstreckt, so weit habe ich die Glückseligkeit meiner Nebengeschöpfe befördert. Allein wenn man alle die Fälle untersuchen

chen sollte, die vor einen Gerichtstuhl kommen; so würde man finden, daß es jeden Fall für sich betrachtet, oft der Menschlichkeit weit angemessener seyn würde gegen die Gesetze der Gerechtigkeit als nach ihnen zu entscheiden. Der Richter nimmt einem Armen etwas, um es dem Reichen zu geben; er spricht dem Lüderlichen die Arbeit des Fleissigen zu, und liefert dem Lasterhaften die Mittel in die Hände, sich und andern zu schaden. Dessenungeachtet ist die ganze Verfassung der Gesetze und der Gerechtigkeit der Gesellschaft sehr zuträglich; und in Rücksicht auf dieser Vortheile, haben sie auch die Menschen durch ihre freiwilligen Konventionen eingeführt. Nachdem sie nun aber durch diese Konventionen einmal eingeführt ist, so ist mit ihr natürlicherweise auch eine sehr starke sittliche Empfindung verknüpft; und diese kann nirgends anders herrühren als von unsrer Sympathie mit den Vortheilen der Gesellschaft. Wir bedürfen keiner andern Erklärung von der Achtung, welche mit denjenigen natürlichen Tugenden verknüpft ist, welche eine Beziehung auf das allgemeine Beste haben.

Ich muß ferner bemerken, daß noch verschiedene Umstände da sind, welche diese Hypothese in Beziehung auf die natürlichen Tugenden noch wahrscheinlicher machen, als in Beziehung auf die künstlichen. Es ist gewiss, daß die Einbildungskraft weit stärker durch das, was einzeln ist, als durch das, was allgemein ist, afficirt wird; und daß die

Empfin-

Empfindungen allemal weit schwerer erregt werden, wenn ihre Objekte in einem gewissen Gradeschwan-
kend und unbestimmt sind. Nun ist nicht gerade
jede einzelne Handlung der Gerechtigkeit für die
Gesellschaft wohlthätig, wohl aber das ganze Ver-
fahren oder das System; und es mag also vielleicht
nicht eine einzelne Person seyn, für die wir uns in-
teressiren, und welche Vorthail von der Gerechtig-
keit zieht, sondern die ganze Gesellschaft ebenfalls.
Im Gegentheil ist jede einzelne Handlung des Edel-
muths und jede Unterstützung des Fleissigen und
Hülfslosen wohlthätig, und zwar wohlthätig für eine
einzelne Person, die es verdient. Es ist daher weit
natürlicher zu glauben, daß die Beziehungen der
letzteren Tugenden unsre Empfindungen erregen und
unfern Beifall erwerben werden, als die Beziehun-
gen der ersteren; und da wir nun finden, daß die
Billigung der ersteren von ihren Beziehungen her-
rührt, so können wir mit noch weit größerm Rech-
te auch die Billigung der letztern von dieser Ursa-
che ableiten. Wenn wir eine Anzahl ähnlicher Wir-
kungen vor uns haben, und wir entdecken eine
Ursach der einen Wirkung, so sind wir berechtigt,
diese Ursache für alle die übrigen Wirkungen zu
brauchen, welche sich daraus erklären lassen: aber
dieses noch um so viel mehr, wenn diese andern
Wirkungen solche Umstände bei sich führen, wel-
che die Wirkung dieser Ursache erleichtern.

Ehe ich weiter gehe, muß ich noch zwei merk-
würdige Umstände in dieser Sache anführen, wel-
che

che Einwürfe gegen das gegenwärtige System zu feyn scheinen. Der erste ist folgender. Wenn eine Eigenschaft oder ein Charakter eine Beziehung auf das Wohl der Menschheit hat, so finden wir einen Wohlgefallen daran, und wir billigen ihn; weil sie den lebhaften Begriff des Vergnügens erweckt; denn dieser Begriff afficirt uns durch die Sympathie und ist selbst eine Art von Vergnügen. Da aber diese Sympathie sehr veränderlich ist, so sollte man denken, müßte unser sittliches Gefühl auch aller dieser Veränderungen fähig seyn. Wir sympathisiren mehr mit Personen, die uns nahe sind, als mit solchen, die von uns sehr weit entfernt leben; mehr mit unsern Bekannten, als mit Fremden; mehr mit unsern Landsleuten als mit Ausländern. Aber ungeachtet dieser Veränderung unsrer Sympathie ertheilen wir doch denselben moralischen Eigenschaften in China eben den Beifall als in England. Ihre Tugend ist allenthalben gleich, und sie empfehlen sich an jedem Orte der Achtung des verständigen Zuschauers. Die Sympathie ändert sich, ohne daß deshalb unsre Achtung eine Veränderung erlitte. Unsre Achtung kann also nicht von der Sympathie kommen.

Hierauf antworte ich: die Billigung der moralischen Eigenschaften rührt größtentheils gewiß nicht von der Vernunft her, oder von einer Vergleichung der Begriffe; sondern kömmt gänzlich von einem moralischen Geschmacke und von gewissen Empfindungen der Lust oder der Unlust, welche aus
der

der Beschauung und Betrachtung gewisser besonderen Eigenschaften oder eigenthümlicher Charaktere entstehen. Nun ist es klar, daß sich dergleichen Empfindungen, woher sie auch entstanden seyn mögen, nach der Entfernung oder Nähe der Objekte ändern müssen; und ich kann nicht eben das lebhafteste Vergnügen bei den Tugenden einer Person empfinden die vor zwei tausend Jahren in Griechenland gelebt hat, als ich bei den Tugenden eines vertrauten Freundes oder Bekannten fühle. Aber ich behauptete deshalb nicht, daß ich den einen mehr achte, als den andern: und wenn daher die Veränderung der Empfindung ohne eine Veränderung der Achtung ein Einwurf ist, so trifft er eben so gut jedes andere System, als das System der Sympathie. Aber wenn man die Sache recht erwägt, so hat der Einwurf gar keine Kraft; und es läßt sich in der Welt nichts leichter erklären, als die vorgebliche Schwierigkeit. Unser Verhältniß, beides sowohl gegen die Personen als Sachen, ist einem kontinuierlichen Wechsel unterworfen, und ein Mensch, der jetzt in einer sehr weiten Entfernung von mir ist, kann in einer kurzen Zeit mein vertrauter Freund werden. Ueberdem hat ein jeder besonderer Mensch auch ein gewisses besonderes Verhältniß gegen andere; und es ist unmöglich, daß wir jemals auf eine vernünftige Art mit einander sollten umgehen können, wenn jedermann die Charaktere und Personen sich nur so vorstellen dürfte, als sie ihm von seinem besondern Gesichtspunkte aus erscheinen. Um also diesen kontinuier-

tinuirlichen Widersprüchen zuvorzukommen und zu einer festeren Beurtheilung der Dinge zu gelangen, setzen wir einige beständige und allgemeine Gesichtspunkte fest, und versetzen uns in unsern Gedanken allemal in sie hinein, in welcher Lage wir für jetzt auch immer seyn mögen. Auf gleiche Art wird auch die äußere Schönheit bloß durch das Vergnügen bestimmt; und es ist offenbar, daß ein schönes Gesicht nicht so viel Vergnügen gewähren kann, wenn man es in einer Entfernung von zwanzig Schritten sieht, als wenn es ganz nahe bei uns ist. Indessen sagen wir nicht, daß es uns weniger schön vorkommt: weil wir wissen, was es für eine Wirkung in einer gewissen Stellung haben wird, und durch diese Reflexion verbessern wir sein augenblickliches Ansehen.

Im Allgemeinen ändern sich alle Empfindungen des Lobes oder Tadels ab nach unsrer nahen oder entfernten Stellung gegen die gelobte oder getadelte Person und nach der jedesmaligen Stimmung unsres Gemüths. Aber diese Abänderungen kommen bei unsern allgemeinen Entscheidungen nicht in Anschlag, sondern wir gebrauchen die Ausdrücke unsres Beifalles oder unsres Nichtbeifalles eben so als ob wir die Sache immer aus einem Gesichtspunkte betrachteten. Die Erfahrung lehrt uns da bald diese Art und Weise unsre Empfindungen oder wenigstens unsre Sprache zu verbessern, wo die Empfindungen mehr einerlei und unveränderlich sind. Wenn un-
fer

fer Bedienter fleißig und treu ist, so kann er leicht stärkere Empfindungen der Liebe und Zärtlichkeit in uns erwecken, als Markus Brutus, so wie er in der Geschichte vorgestellt wird; aber deshalb sagen wir doch nicht, daß der erstere Charakter mehr Lob verdiene, als der letztere. Wir wissen, daß, kämen wir mit jenem berühmten Patrioten eben so nahe zusammen, er einen viel höhern Grad von Liebe und Bewunderung in uns erwecken würde. Dergleichen Verbesserungen kommen bei allen Sinnen vor; und es wäre auch in der That unmöglich, je von einer Sprache Gebrauch zu machen, oder unsre Empfindungen einem andern mitzutheilen, wenn wir nicht die augenblicklichen Vorstellungen der Dinge verbesserten und von unsrer gegenwärtigen Stimmung dabei abstrahirten.

Wir loben oder tadeln also jemanden nach dem Einflusse der Charaktere und Eigenschaften auf solche, die mit ihm häufig umgehen. Wir bringen dabei nicht in Anschlag, ob die Personen, welche von jenen Eigenschaften afficirt werden, Bekannte oder Unbekannte, Landsleute oder Ausländer sind. Ja wir übersehen bei dergleichen allgemeinen Urtheilen sogar unser eignes Interesse; und tadeln keinen Menschen um deswillen, weil er sich einigen unsrer Ansprüche widersetzt, wenn dabei sein eigener Vorthail insbesondere interessirt ist. Wir verzeihen dem Menschen einen gewissen Grad von Eigenliebe gern; denn wir wissen, daß sie mit der menschlichen Natur unzertrennlich verbunden ist
und

und zu unserm Wesen und unsrer Einrichtung gehört. Und durch diese Betrachtung verbessern wir diejenigen Empfindungen des Tadels, die sonst so natürlich entstehen, wenn sich uns etwas widersetzt.

Allein obgleich das allgemeine Princip des Lobes oder Tadels durch dergleichen andre Principien verbessert werden mag, so ist es doch gewiß, daß sie nicht zusammen wirksam sind, und daß unsere Leidenschaften eben nicht oft vollkommen so wirken, wie es die gegenwärtige Theorie verlangt. Selten lieben die Menschen dasjenige aus Herzensgrunde, was weit von ihnen ist, und was mit ihrem Wohle in gar keiner vorzüglichen Verknüpfung steht; so wie es nicht weniger selten ist, Personen zu finden, die es einem andern verzeihen können, wenn er mit ihrem Vortheile in Kollision kömmt, so sehr sich auch seine Handlungen, die unserm Vortheile widerstreiten, nach den allgemeinen Gesetzen der Sittlichkeit rechtfertigen lassen. Hier ist es genug, zu sagen, daß die Vernunft eine solche unpartheiische Aufführung fodert, daß wir es aber selten so weit bringen können, und daß unsere Leidenschaften nicht leicht dem folgen, was uns der Verstand rathet. Diese Worte wird man leicht verstehen, wenn man sich dessen erinnert, was wir vorher über diejenige Vernunft gesagt haben, welche fähig ist, sich unsrer Leidenschaft zu widersetzen; und wornach wir ausmachten, daß sie nichts anders sey, als eine allgemeine ruhige Bestimmung der Leidenschaften, gegründet auf eine entfernte

Aus-

Ausicht oder auf Reflexion. Wenn wir die Menschen bloß nach dem Einflusse beurtheilen, den ihre Charaktere und unser eignes Wohlbefinden, oder auch auf das Glück unsrer Freunde haben, so finden wir so viele Widersprüche mit unsern Empfindungen in der Gesellschaft und im Umgange, und eine solche Ungewissheit wegen den unaufhörlichen Veränderungen unsrer Lage, daß wir einen andern Maassstab des Verdienstes und der Schuld suchen müssen, der nicht so vieler Abänderungen fähig ist. Haben wir aber auf diese Art unsern ersten Standpunkt verloren, so können wir hernach auf keine andre eben so bequeme Art wieder eine feste Stelle erhalten, als vermittelt der Sympathie mit denen, die mit der Person in Verbindung stehen, die wir betrachten. Freilich wird dadurch die Vorstellung bei weitem nicht so lebhaft, als wenn unser eignes Wohl oder das Wohl unsrer Freunde dabei interessiert ist; auch hat sie lange nicht einen solchen Einfluß auf unsre Liebe und Haß; sondern da sie unsern ruhigen und allgemeinen Principien angemessen ist, so hat sie eine gleiche Gewalt über die Vernunft, und bestimmt unsre Urtheile und Meinungen. Wir tadeln eine schlechte Handlung, die wir in der Geschichte lesen, eben so sehr, als eine andre, die in unsrer Nachbarhaft so eben geschehen ist; welches so viel sagen will, als, daß die erstere Handlung eben die starken Empfindungen der Mißbilligung verursachen würde, als die letztere, wenn sie ein gleiches Verhältniß zu uns hätte.

Ich komme nun zu dem zweiten merkwürdigen Umstande, dessen ich mir vornahm Erwähnung zu thun. Wenn ein Mensch einen Charakter hat, der seiner natürlichen Beschaffenheit nach für die Gesellschaft wohlthätig ist, so halten wir ihn für tugendhaft, und finden ein Vergnügen an der Anschauung seines Charakters, wenn auch gleich besondere zufällige Umstände seine Wirkungen hindern, und ihn unfähig machen seinen Freunden und seinem Vaterlande zu dienen. Wenn der Tugend auch alles fehlschlägt, so bleibt sie dennoch Tugend; und die Liebe, welche sie erwirbt, begleitet den Menschen in ein Gefängniß oder in eine Wüste, wo sich die Tugend gar nicht mehr durch Handlungen offenbaren kann, und für die ganze Welt verloren ist. Nun scheint dieses ein Einwurf gegen das gegenwärtige System zu seyn. Die Sympathie verknüpft unser Interesse mit dem Wohle der Menschheit, und wenn die Sympathie die Quelle unsrer Achtung gegen die Tugend wäre, so würde die Empfindung der Billigung bloß da statt finden, wo die Tugend wirklich ihren Endzweck erreicht, und für das menschliche Geschlecht wohlthätig ist. Wo sie ihres Zwecks verfehlt, da ist sie bloß ein unvollkommenes Mittel; und kann daher niemals um ihres Zwecks willen ein Verdienst erlangen. Die Güte eines Zwecks kann nur solchen Mitteln ein Verdienst verschaffen, die vollständig sind und den Endzweck wirklich hervorbringen.

Hierauf

Hierauf antworte ich, daß ein Ding, welches nach allen seinen Theilen geschickt ist, einen angenehmen Endzweck zu erreichen, uns natürlicherweise Vergnügen machen muß, und für schön zu halten ist, wenn auch gleich einige äußere Umstände fehlen, um sie alle zusammen wirksam zu machen. Es ist genug, wenn jedes Ding in dem Objekte selbst vollständig ist. Ein Haus, das so eingerichtet ist, daß dabei für alle Bequemlichkeiten des Lebens gesorgt ist, gefällt uns deshalb; ob wir vielleicht gleich wissen, daß niemals ein Mensch darin wohnen wird. Ein fruchtbarer Boden, und ein glückliches Klima erfüllt uns mit Vergnügen, wenn wir an die Glückseligkeit denken, die sie ihren Einwohnern verschaffen würden, obgleich für jetzt das Land wüst und leer ist. Ein Mann, dessen Glieder und Ansehen Stärke und Thätigkeit verspricht, wird für schön gehalten, wenn er gleich zum ewigen Gefängniß verdammt wäre. Die Einbildungskraft hat einige Leidenschaften, die ihr gleichsam angehören, von denen die Empfindungen des Schönen sehr abhängen. Diese Leidenschaften werden durch gewisse Grade von Stärke und Lebhaftigkeit erregt, die geringer sind als der Glaube, und gar nicht von der realen Existenz ihrer Objekte abhängen. Sobald ein Charakter in jeder Rücksicht so beschaffen ist, daß er für die Gesellschaft wohlthätig werden kann, so geht die Einbildungskraft leicht von der Ursach zur Wirkung, ohne zu bedenken, daß noch einige andre Umstände erfordert werden, um die

die

die Ursache vollständig zu machen. Allgemeine Regeln erzeugen eine Art von Wahrscheinlichkeit, welche auf die Urtheilskraft zuweilen, und auf die Einbildungskraft allemal einfließen.

Es ist wahr, wenn die Ursache vollständig ist, und eine gute Anlage mit glücklichen Umständen vereinigt ist, welche machen, daß jene wirklich für die Gesellschaft wohlthätig wird, so gewährt dieses dem Zuschauer ein größeres Vergnügen, und die damit verknüpfte Sympathie ist noch lebhafter. Wir werden davon stärker afficirt, aber dennoch sagen wir nicht, daß der Charakter tugendhafter sey, oder daß wir ihn höher achten. Wir wissen, daß eine Veränderung der Glücksumstände die wohlthätige Gemüthsanlage ganz ohnmächtig machen kann; und daher trennen wir, so viel als möglich, die Gemüthsanlage von dem Glücke. Der Fall ist eben so, wie wenn wir die verschiedenen Empfindungen der Tugend verbessern, welche auf den verschiedenen Entfernungen von uns beruhen, wo sie sich ereignen. Die Leidenschaften richten sich nicht immer nach unsern Verbesserungen; aber diese Verbesserungen dienen doch dazu, daß sie unsre abstrakten Begriffe in Ordnung bringen, und daß wir allein darauf Rücksicht nehmen, wenn wir im Allgemeinen über die Grade des Lasters und der Tugend urtheilen.

Die Kritiker haben bemerkt, daß alle Worte oder Sätze, welche schwer auszusprechen sind, unangenehm ins Ohr fallen. Nun ist kein Unterschied dazwi-

dazwischen, ob sie ein Mensch aussprechen hört, oder ob er sie heimlich für sich liest. Wenn ich mit meinen Augen ein Buch durchlaufe, so bilde ich mir ein, als ob ich alle Worte hörte; und werde also durch die Kraft der Imagination in denselben unangenehmen Zustand veretzt, als ob ich dieselben wirklich auspräche. Der unangenehme Zustand ist nicht real; sondern weil man sich vorstellt, daß eine solche Komposition von Worten die Kraft hat, ihn hervorzubringen, so ist dieses vollkommen hinreichend, die Seele mit einer unangenehmen Empfindung zu erfüllen, und die Rede rauh und unangenehm zu machen. Ein ähnlicher Fall ist auch da, wo eine reale Qualität durch zufällige Umstände unwirksam gemacht, und ihres natürlichen Einflusses auf die Gesellschaft beraubt wird.

Nach diesen Grundsätzen können wir nun leicht den Widerspruch heben, der zwischen der ausgebreiteten Sympathie, wovon unsre Empfindungen der Tugend abhängen, und jener eingeschränkten Menschenliebe zu seyn scheint, die ich schon oft als eine Eigenschaft in der menschlichen Natur bemerkt habe, und welche nach den vorhergehenden Erörterungen Gerechtigkeit und Eigenthum voraussetzt. Meine Sympathie mit andern kann in mir die Empfindung der Unlust und Mißbilligung verursachen, wenn ein Objekt vorgestellt wird, das eine Kraft hat in ihm Mißvergnügen hervorzubringen; ob ich gleich nicht gesonnen bin ein Objekt meines eignen Interesses aufzuopfern;

oder einer meiner Leidenschaften um des andern Vergnügens willen Gewalt anzuthun. Ein Haus kann mir wegen seiner ungeschickten Bauart, und wegen der Unbequemlichkeit für seinen Eigenthümer missfallen; und doch kann ich dabei nicht Lust haben, auch nur einen Heller dazu herzugeben, daß es besser gebauet werde. Die Gefinnungen müssen das Herz treffen, wenn sie unsre Leidenschaften berichtigen sollen; aber sie brauchen nicht über die Einbildungskraft hinauszureichen, um einen Einfluß auf unsern Geschmack zu gewinnen. Wenn ein Gebäude ein ungeschicktes und altfränkisches Ansehen hat, so erscheint es dem Auge häßlich und unangenehm; ob wir gleich von der Festigkeit des Gebäudes noch so sehr überzeugt sind. Es ist eine Art von Furcht, welche diese Empfindung der Mißbilligung in uns hervorbringt; aber die Leidenschaft ist mit derjenigen nicht einerlei, die wir fühlen, wenn wir unter einer Mauer stehen müssen, die wir wirklich für baufällig und unsicher halten. Die scheinbaren Eigenschaften und Beziehungen der Objekte afficiren das Gemüth. Und die Bewegungen, welche sie erwecken, sind von einer ähnlichen Art, als die, welche von den realen Folgen dieser Objekte herrühren, aber das Gefühl davon ist verschieden. Ja diese Bewegungen sind ihrem Gefühle nach so verschieden, daß sie sich oft widerstreiten können, ohne einander zu vernichten; wie wenn die Befestigungswerke einer Stadt wegen ihrer Güte für schön gehalten werden,

werden, ob wir gleich wünschen, daß sie völlig zerstört seyn möchten. Die Imagination bleibt den allgemeinen Vorstellungen der Dinge getreu und unterscheidet die Gefühle, welche sie hervorbringen, von solchen, welche von unsrer individuellen und vorübergehenden Lage entspringen.

Wenn wir die Lobreden prüfen, welche gemeiniglich großen Männern gehalten werden, so werden wir finden, daß die mehresten von den Eigenschaften, die man ihnen beilegt, sich in zwei Klassen eintheilen lassen, nemlich in solche, welche sie geschickt machen, ihre Pflicht in der Gesellschaft zu thun; und solche, welche sie sich selbst nützlich machen, und sie in den Stand setzen, ihren eignen Vortheil zu besorgen. Ihre Klugheit, Mäßigkeit, Sparsamkeit, Fleiß, Eifer, Unternehmungsg Geist, Geschicklichkeit werden eben so sehr gerühmt, als ihre Großmuth und Menschenliebe. Wenn wir mit einer Eigenschaft Nachsicht haben, welche den Menschen unfähig macht, im Leben sich hervorzuthun, so ist dieses ein gewisser Grad von Phlegma, der den Menschen nicht seine Wirksamkeit und Fähigkeit ganz benimmt, sondern ihn nur in seiner Thätigkeit zurückhält und bedächtig macht; und dieses ohne einigen Schaden für die Person selbst, weil es gewissermaßen aus freier Wahl geschieht. Dennoch wird das Phlegma allgemein für einen Fehler gehalten, und zwar für einen sehr großen, wenn es übertrieben ist: und die Freunde eines Andern wol-

len niemals zugeben, daß er ihm unterworfen sey, ausser wenn sie seinen Charakter in wesentlichen Stücken rechtfertigen wollen. Er könnte eine Figur spielen, sagen sie, wenn er sich nur mehr Mühe geben wollte; sein Verstand ist gesund, er begreift schnell, und hat ein starkes Gedächtniß; aber er hasset die Geschäfte und macht sich nichts aus seinem Glücke. Und dieses machen die Menschen sogar bisweilen zu einem Gegenstande der Eitelkeit; wiewohl sie sich immer dabei das Ansehen geben, als ob sie dadurch einen Fehler gestünden; weil sie denken, daß diese Unfähigkeit zu Geschäften viele weit edlere Eigenschaften verrathe; als einen philosophischen Geist, einen feinen Geschmack, einen großen Witz oder einen Hang zum Vergnügen und zur Gesellschaft. Aber nehmt einen andern Fall: Setzet eine Eigenschaft, die, ohne eine Anzeige anderer guten Eigenschaften zu seyn, einen Menschen ganz untauglich zu Geschäften macht, und seinem eignen Vortheile nachtheilig ist, als ein stumpfer Verstand, und eine schlechte Urtheilskraft in Ansehung aller Gegenstände im Leben; Unbeständigkeit und Unentschlossenheit; oder ein Mangel an Geschick, sich in die Menschen und in die Geschäfte zu finden; so wird man alle diese Eigenschaften für Unvollkommenheiten in einem Charakter halten; und viele Menschen würden sich eher zu den größten Verbrechen bekennen, als daß sie den Argwohn sollten auf sich haften lassen, daß sie denselben nur im geringsten Grade unterworfen wären.

Es

Es ist ein großes Glück für unsere philosophischen Untersuchungen, wenn wir ein und eben dasselbe Phänomen durch eine Menge von verschiedenen Umständen abgeändert finden; weil wir uns dadurch, daß wir das entdecken, was ihnen gemeinschaftlich gehört, desto mehr von der Wahrheit derjenigen Hypothese überzeugen können, deren wir uns bedienen, um sie zu erklären. Wenn nichts für eine Tugend gehalten würde, als was für die Gesellschaft heilsam ist, so wäre ich überzeugt, daß die vorhergehende Erklärung des moralischen Gefühls immer noch, und zwar um der evidentsten Gründe willen, angenommen werden müßte. Aber diese Evidenz muß bei uns noch größer werden, wenn wir andre Arten von Tugenden finden, welche schlechterdings gar nicht anders, als aus dieser Hypothese erklärt werden können. Hier ist ein Mensch, dem es eben nicht an geselligen Eigenschaften fehlt; aber was ihn hauptsächlich empfiehlt, ist seine Gewandtheit in Geschäften, wodurch er sich aus den größten Schwierigkeiten herausgeholfen, und die verwickeltsten Angelegenheiten mit einer ganz besondern Geschicklichkeit und Klugheit ausgeführt hat. Ich fühle, daß unmittelbar in mir eine Achtung gegen diesen Mann entsteht; und ehe ich noch mit ihm eine Bekanntschaft errichtet habe, wollte ich ihm gern eher einen Dienst erweisen, als jedem andern, dessen Charakter dem meinigen zwar in jedem Stücke gleich ist, dem aber jene besondere Eigenschaft fehlt. In diesem Falle

Fälle werden die Eigenschaften, welche mir gefallen, sämmtlich als nützlich für die Person selbst und als geschickt angesehen, seinen Vorthail und sein Vergnügen zu befördern. Sie werden bloß als Mittel zu einem Zwecke betrachtet, und gefallen nach dem Maasse ihrer Tauglichkeit zu diesem Zwecke. Der Zweck muß also für mich angenehm seyn. Aber was macht den Zweck angenehm? Die Person ist ein Fremder; mein Vorthail ist auf keine Art mit ihm verknüpft, und ich habe keine Verbindlichkeit gegen ihn. Seine Glückseligkeit interessirt mich nicht mehr als die Glückseligkeit jedes andern menschlichen und in der That jedes empfindenden Geschöpfs: das heißt, es afficirt mich bloß durch Sympathie. Aus diesem Grunde nehme ich einen so starken Antheil an seiner Glückseligkeit und an seinem Wohlbefinden, daß ich dabei eine sehr sichtbare Bewegung empfinde. Die Erscheinung der Eigenschaften, welche geschickt sind, sie zu befördern, macht einen angenehmen Eindruck auf meine Einbildungskraft, und zwingen mir Liebe und Hochachtung ab.

Diese Theorie kann es erklären, weshalb die nämlichen Eigenschaften in allen Fällen beides Stolz und Liebe, Demuth und Haß hervorbringen; und weshalb der nämliche Mensch allemal tugendhaft oder lasterhaft, geachtet oder verachtet bei andern ist, der bei sich selbst in einem solchen Kredit steht. Eine Person, in der wir eine Leidenschaft oder eine Fertigkeit entdecken, die ursprünglich, allein ihr selbst

selbst schädlich ist, wird uns doch immer unangenehm, blos um ihretwillen; so wie auf der andern Seite ein Mensch, dessen Charakter nur allein für andre gefährlich und unangenehm ist, niemals mit sich selbst zufrieden seyn kann, so lange er diesen Fehler an sich bemerkt. Und dieses gilt nicht nur von den Charakteren und Sitten überhaupt, sondern auch von den allerkleinsten Umständen. Ein heftiger Husten bei einem andern ist uns unangenehm; ob wir gleich an sich gar nicht dabei leiden. Ihr werdet einen Menschen kränken, wenn ihr ihm sagt, daß er einen stinkenden Athem habe; ob er selbst gleich nichts Unangenehmes davon empfindet. Unfre Phantasie verändert sehr leicht unfre Lage; und wir betrachten uns entweder so, wie wir andern vorkommen, oder wir betrachten andre, wie sie sich selbst fühlen; wir versetzen uns auf diese Art in Empfindungen, die uns gar nicht angehören, und wobei uns nichts als die Sympathie interessiren kann. Und diese Sympathie treiben wir bisweilen so weit, daß uns selbst eine Eigenschaft, die uns recht wohl behagt, mißfällt, blos weil sie andern mißfällt, und uns in ihren Augen unangenehm macht; ob wir gleich vielleicht niemals einen Vortheil davon haben können, daß wir uns ihnen angenehm machen.

Es hat in allen Zeiten sehr viele Moralsysteme gegeben, deren sich Philosophen angenommen haben; wenn man sie aber recht genau untersucht, so scheinen sie sich auf zwei reduciren zu lassen, welche
allein

allein unfre Aufmerksamkeit verdienen. Das moralische Gute und Böse wird ganz gewiß durch unfre Empfindungen, nicht durch Vernunft unterschieden: aber diese Empfindungen können entweder von dem bloßen Ansehen oder der Erscheinung der Charaktere und Leidenschaften entstehen, oder von der durch Ueberlegung erworbenen Einsicht, daß sie auf die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts und einzelner Personen abzielen. Meine Meinung ist, daß diese Ursachen in unsern moralischen Urtheilen beide untermischt sind; auf eben die Art, wie sie es in unsern Entscheidungen über die mehresten Arten der äußern Schönheit sind: ob ich hierbei gleich glaube, daß die Betrachtungen über die Beziehungen der Handlungen auf das gemeine Beste, bei weiten den größten Einfluß haben, und alle die Hauptzweige unsrer Schuldigkeit bestimmen. Indessen giebt es doch in weniger wichtigen Fällen Beispiele, wo dieser unmittelbare Geschmack oder Sinn unfre Billigung hervorbringt. Witz und ein gewisses leichtes und ungenirtes Betragen, sind Eigenschaften, die andern unmittelbar angenehm sind, und ihre Liebe und Haß erzwingen. Einige dieser Eigenschaften bringen bei andern durch besondere urfprüngliche Principien der menschlichen Natur, die hier nicht erklärt werden können, Vergnügen hervor. Andre können in mehr allgemeinere Principien aufgelöst werden. Dieses wird durch eine eigenthümliche Untersuchung am deutlichsten können dargethan werden.

So

So wie einige Eigenschaften ihr Verdienst dadurch erhalten, daß sie andern unmittelbar angenehm sind, ohne eine Beziehung auf das allgemeine Beste; so werden auch einige deshalb tugendhaft genennt, weil sie der Person, die sie hat, unmittelbar angenehm sind. Jede Leidenschaft und jede Wirkung der Seele hat ein eigenthümliches Gefühl, das entweder angenehm oder unangenehm ist. Das erste ist tugendhaft, das zweite lasterhaft. Dieses eigenthümliche Gefühl macht die wahre Natur der Leidenschaft aus; und bedarf daher keiner weitem Erklärung.

Allein ob nun gleich! der Unterschied zwischen Tugend und Laster, aus dem unmittelbaren Vergnügen oder Mißvergnügen geradezu zu fließen scheint, welches die einzelnen Eigenschaften in uns oder Andern verursachen; so ist doch leicht zu bemerken, daß er auch einem beträchtlichen Theile nach von dem so oft urgirten Princip der Sympathie abhängt. Wir geben einer Person unsern Beifall, die solche Eigenschaften besitzt, die ihr selbst unmittelbar angenehm sind; ob sie gleich fast keinem Menschen etwas nützen. Um dieses zu erklären, müssen wir die vorhergehenden Principien zu Hülfe nehmen.

So, um eine allgemeine Uebersicht dieser Hypothese zu geben, wird jede Eigenschaft des Gemüths tugendhaft genennt, welche bei ihrer bloßen Anschauung Vergnügen gewährt; so wie jede Eigenschaft, die, sobald man sie sich vorstellt, Unlust gewährt,

gewährt, Laster heisst. Diese Lust und diese Unlust kann aus vier verschiedenen Quellen entstehen. Denn wir empfinden Lust bei der Vorstellung eines Charakters, der von Natur geschickt ist, Andern oder der Person, die ihn besitzt, selbst nützlich zu seyn, oder der für Andre oder die Person selbst angenehm ist. Vielleicht wird man sich wundern, dass wir unter allen diesen Vortheilen und Vergnügungen unser eignes Selbst vergessen, an dem uns doch bei jeder andern Gelegenheit so viel gelegen war. Allein man wird sich bald über diesen Punkt zufrieden geben, wenn man erwägt, dass, da einer jeden einzelnen Person Vergnügen und Vortheil so verschieden ist, es unmöglich ist, dass die Menschen je in ihren Empfindungen und Urtheilen einig werden können, wenn sie nicht einen gewissen allgemeinen Gesichtspunkt wählen, aus welchem sie sämmtlich ihr Objekt ansehen, und welcher verursacht, dass es ihnen allen in einerlei Gestalt erscheint. Nun ist bei der Beurtheilung eines Charakters der einzige Vortheil oder das einzige Vergnügen, das jeder einzelnen Person als eben dasselbe vorkommen muss, um dasjenige, welches in der Person selbst sich findet, die geprüft wird; oder dasjenige, welches in denen Personen ist, die mit ihr in Verknüpfung stehen. Und obgleich dergleichen Vortheile und Vergnügungen uns nicht so stark afficiren, als unfre eignen; so sind sie doch dafür auch weit anhaltender und allgemeiner, und halten daher selbst im praktischen Leben den letztern das Gleichgewicht, und

und gelten in der Spekulation allein für den richtigen Maassstab der Tugend und der Moralität. Sie allein bringen dasjenige ganz eigenthümliche Gefühl oder die Empfindung hervor, wovon der moralische Unterschied abhängt.

Was den guten oder bösen Lohn der Tugend oder des Lasters anbetrifft, so ist er offenbar eine Folge der Empfindungen des Vergnügens oder Missvergnügens. Diese Empfindungen erzeugen Liebe oder Haß; und Liebe oder Haß sind nach der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Leidenschaften mit Wohlwollen oder Uebelwollen verknüpft; das heisst, mit einem Verlangen die Person, welche wir lieben, glücklich, und die Person, welche wir haßen, unglücklich zu machen. Wir haben hiervon bei einer andern Gelegenheit weitläuftiger gehandelt.

Zweiter Abschnitt.

Von der Grösse der Seele.

Nunmehr ist es Zeit, dieses allgemeine System der Sittenlehre durch Anwendung desselben auf einzelne Beispiele von Tugenden und Lastern zu erläutern, und zu zeigen, wie ihr Verdienst oder ihre Schuld aus den vier hier angegebenen Quellen entsteht. Wir wollen mit der Prüfung der Leidenschaften des Stolzes und der Demuth den Anfang machen, und wollen erwägen, was

was sie für Laster nach sich ziehen, wenn sie übertrieben sind, und was für Tugenden entspringen, wenn sie in den gehörigen Schranken bleiben. Ein übertriebener Stolz oder eine zu übermüthige Meinung von sich selbst wird jederzeit für fehlerhaft gehalten, und wird allgemein gehaßt; so wie Bescheidenheit, oder ein gehöriges Gefühl unsrer Schwäche für tugendhaft geachtet wird, und das Wohlwollen eines jeden nach sich zieht. Dieses gehört unter den vier Quellen der moralischen Unterscheidungen der dritten zu, nemlich der unmittelbaren Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, welche Andre bei einer Eigenschaft empfinden, ohne daß sie weiter über eine Beziehung dieser Eigenschaft reflektiren.

Um dieses zu beweisen, müssen wir zweier Principien gedenken, die sehr sichtbar in der menschlichen Natur sind. Das erste davon ist die Sympathie und die Mittheilung der Empfindungen und Leidenschaften, welche schon oben erwähnt ist. Die Harmonie der menschlichen Seelen ist so eng und innig, daß mich ein Mensch, sobald er sich mir nähert, mit allen seinen Meinungen erfüllt, und mein Urtheil mehr oder weniger auf seine Seite zieht. Und obgleich meine Sympathie mit ihm, bei vielen Gelegenheiten nicht so stark ist, daß dadurch meine Gefinnungen und meine Art zu denken ganz und gar geändert wird; so ist sie doch selten so schwach, daß sie nicht den noch unbefestigten und leichten Gang meiner Gedanken stören und derjenigen Meinung

nung einiges Gewicht geben sollte, welche mir sein Beifall und seine Billigung empfiehlt. Und es kömmt dabei gar nicht darauf an, auf welchen Gegenstand er und ich unsre Gedanken anwenden. Wir mögen über eine gleichgültige Person oder über meinen eignen Charakter urtheilen, meine Sympathie giebt seiner Entscheidung immer gleiche Kraft: und selbst seine Meinungen von seinem eignen Verdienst machen, daß ich ihn in demselben Lichte sehe, in welchem er sich selbst betrachtet.

Dieses Princip der Sympathie ist von so mächtiger und einnehmender Natur, daß es an den mehresten unsrer Empfindungen und Leidenschaften Theil hat, und daß es sogar oft da wirkt, wo gerade das Gegentheil statt zu haben scheint. Denn es ist merkwürdig, daß wenn sich mir ein Mensch in einem Stücke widersetzt, worauf ich sehr viel halte und meine Leidenschaft durch seinen Widerspruch reizt, daß ich alsdann schon allemal einen Grad von Sympathie mit ihm habe, und daß meine Gemüthsbewegung aus keiner andern Quelle kömmt. Wir bemerken hier einen offenbaren Streit oder ein Gegeneinanderstoßen einander entgegengesetzter Principien und Leidenschaften. Auf der einen Seite ist diejenige Leidenschaft oder Empfindung, die mir natürlich ist; und es ist zu merken, daß je strenger diese Leidenschaft ist, desto größer ist die Gemüthsbewegung. Es muß also eine Leidenschaft oder Bewegung auf der andern Seite seyn; und diese Leidenschaft kann nirgends herrühren, als von
der

der Sympathie. Die Empfindungen anderer können uns nie afficiren, außer wenn sie gewissermaßen unsre eignen werden; in welchem Falle sie durch Widerstrebung oder Erhöhung unsrer Leidenschaften eben so auf uns wirken, als wenn sie aus unserer eignen Gemüthsbeschaffenheit und Natur ursprünglich entstanden wären. So lange sie in den Gemüthern von andern verborgen liegen, können sie keinen Einfluss auf uns haben: und selbst wenn sie uns bekannt geworden sind, und nicht weiter als in unsre Phantasie oder zu unserm Verstande gelangen; so sind diese Vermögen so sehr an Objekte jeder verschiedenen Art gewöhnt, daß ein bloßer Begriff, wenn er auch gleich unsern Empfindungen und Neigungen entgegen ist, uns allein genommen nie afficiren würde.

Das zweite Princip, dessen ich erwähnen will, ist die Vergleichung oder die Abänderung unsrer Urtheile über Objekte nach dem Verhältnisse, in welchem sie mit denen stehen, mit welchen wir sie vergleichen. Wir urtheilen über die Dinge mehr nach Vergleichung als nach ihrem innern Werth und ihrer absoluten Würde; und sehen jedes Ding für geringer an, sobald es einem andern Dinge von eben der Art, das höher ist, entgegengesetzt wird. Aber keine Vergleichung fällt öfter vor, als die mit uns selbst; und daher findet sie sich auch bei jeder Gelegenheit und vermischt sich mit den mehresten unsrer Leidenschaften. Diese Art von Vergleichung steht in ihrer Wirkung der Sympathie

pathie gerade entgegen, wie wir schon in der Abhandlung über das Mitleiden und die Bösheit bemerkt haben *). „In allen Arten der Vergleichung macht ein Objekt, daß wir von einem andern, mit dem es verglichen wird, eine Empfindung bekommen, die das Widerspiel von derjenigen ist, welche entsteht, wenn wir es geradezu und unmittelbar betrachten. Die direkte Vorstellung von eines Andern Vergnügen gewährt uns natürlicherweise Lust, und also bringt sie Unlust hervor, wenn sie mit unserm eignen verglichen wird. Seine Unlust, an sich betrachtet, ist uns unangenehm; aber sie vermehrt den Begriff unsrer eignen Glückseligkeit, und deshalb gewährt sie uns Vergnügen.“

Da also diese Principien der Sympathie und der Vergleichung mit uns einander widerstreiten, so wird es indessen der Mühe werth seyn, zu erwägen, was sich außer der besondern Gemüthsbeschaffenheit der Person für allgemeine Regeln festsetzen lassen, dem einen oder dem andern jener Principien die Obergewalt zu verschaffen. Gesetzt ich wäre in vollkommner Sicherheit auf dem festen Lande, und wollte gern einiges Vergnügen von der Vorstellung davon genießen: so müßte ich an den elenden Zustand derer denken, die auf der See einem Sturme ausgesetzt sind, und müßte mich bemühen diesen Begriff so stark und lebhaft, als möglich zu machen, damit ich meine eigne Glückseligkeit um dieses Kontrasts willen

*) S. B. II. Th. 2. Abschn. 8.

willen desto stärker fühlen möchte. Aber was ich mir hierbei auch immer für Mühe geben mag, so wird die Vergleichung nie eine so große Gewalt haben, als wenn ich wirklich an dem Ufer bin *), und in der Ferne ein Schiff sehe, das mit einem Sturme kämpft und jeden Augenblick in Gefahr ist, an einem Felsen zerschmettert zu werden, oder an einer Sandbank zu scheitern. Aber man setze, dieser Begriff werde noch lebhafter. Man stelle sich vor, das Schiff werde so nahe an mich heran getrieben, daß ich deutlich das Schrecken wahrnehmen kann, das sich auf den Gesichtern der Schiffer und der Reisenden abbildet, daß ich ihr klägliches Schreien höre, sehe, wie die zärtlichsten Freunde sich das letzte Lebewohl sagen, oder sich umfassen, mit dem Entschlusse, Arm in Arm umzukommen. Kein Mensch hat ein so fühlloses Herz, daß er bei einem solchen Anblicke Vergnügen empfinden, oder den Bewegungen des zärtlichsten Mitleidens und der rührendsten Sympathie widerstehen könnte. Es giebt also offenbar in diesem Falle eine gewisse Mittelstrasse; und es ist augenscheinlich, daß, wenn die Vorstellung zu schwach ist, die Vergleichung derselben keinen Einfluß hat; und daß sie auf der andern

*) *Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem.
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas
Sed quibus ipso malis careas quia cernere suav' est.*

andern Seite, wenn sie zu stark ist, gänzlich durch Sympathie auf uns wirkt, die der Vergleichung entgegen ist. Da die Sympathie darin besteht, daß ein Begriff in eine Impression verwandelt wird, so erfordert sie eine größere Stärke und Lebhaftigkeit von dem Begriffe, als zur Vergleichung erfordert wird.

Alles dieses läßt sich leicht auf die gegenwärtige Materie anwenden. Wir kommen uns in unsern eignen Augen in der Gegenwart eines großen Mannes oder eines Menschen von einem erhabneren Geiste sehr klein vor; und diese Demuth macht einen ansehnlichen Bestandtheil von derjenigen Ehrfurcht aus, die wir nach unserm *) vorhergehenden Raïonnement über diese Leidenschaft unsern Obern erweisen. Bisweilen entsteht sogar Neid und Haß aus der Vergleichung; bei dem größten Theile der Menschen aber bleibt es bei Ehrfurcht und Achtung. Da die Sympathie einen so starken Einfluß auf das menschliche Gemüth hat, so macht sie, daß Stolz gewissermaßen dieselbige Wirkung hat, als Verdienst; und indem sie uns in solche hohe Empfindungen versetzt, als der stolze Mann von sich hat, so bringt sie diejenige Vergleichung zu wege, die so kränkend und unangenehm ist. Unser Verstand stimmt seiner schmeichelhaften Meinung, in der er sich selbst so sehr gefällt, nicht gänzlich bei; aber doch wird er so erschüttert, daß er denselben Be-

*) S. B. II. Th. 2. Abschn. 10.

Begriff, in welchem sich jener darstellt, aufnimmt, und dafs er ihm einen Einfluss über die schwankenden Vorstellungen der Phantasie verstatte. Ein Mensch, der sich in einer müßigen Stunde einen Begriff von einer Person formirt, die ihn an Verdienst weit übertrifft, würde an dieser Erdichtung nichts Anstößiges oder Demüthigendes finden: Wenn aber ein Mensch, von dem wir wirklich glauben, dafs er tief unter uns steht, vor uns steht; wenn wir an ihm einen außerordentlichen Grad von Stolz und Eigendünkel bemerken; so bemächtigt sich die feste Ueberredung, die er von seinem eignen Verdienste hat, der Einbildungskraft, und erniedriget uns auf eben die Art in unsern eignen Augen, als wenn er wirklich alle die grofsen Vorzüge besäße, die er sich selbst so freigebig ertheilt. Unser Begriff hält hier gerade die Mitte, welche nöthig ist, wenn er auf uns durch Vergleichung wirken soll. Wäre er mit Glauben verknüpft, und käme es uns wirklich so vor, als ob die Person das Verdienst hätte, welches sie sich anmafst, so würde er gerade eine entgegengesetzte Wirkung haben und durch Sympathie auf uns wirken. Der Einfluss dieses Principis würde sodann stärker seyn als des Principis der Vergleichung, und das Princip würde demjenigen entgegengesetzt seyn, das entsteht, wenn das Verdienst der Person unter seinen Anmassungen zu seyn scheint.

Die nothwendige Folge dieser Principien ist, dafs der Stolz oder eine übertriebene Meinung von uns selbst lasterhaft seyn mufs; weil er in allen Menschen

schen Unlust verursacht und sie jeden Augenblick zu einer unangenehmen Vergleichung zwingt. Es ist eine abgenutzte Anmerkung in der Philosophie und selbst im gemeinen Leben und im Umgange, daß es unser eigener Stolz ist, der uns so unzufrieden mit dem Stolze eines andern Volks macht; und daß die Eitelkeit uns nur deshalb unerträglich wird, weil wir selbst eitel sind. Die Fröhlichen gesellen sich natürlicherweise zu den Fröhlichen; und die Liebenden zu den Liebenden: Aber der Stolze kann bei dem Stolzen nicht ausdauern; er sucht lieber die Gesellschaft derer, die eine ganz entgegengesetzte Neigung haben. Da wir alleammt in einem gewissen Grade stolz sind, so wird der Stolz von dem ganzen menschlichen Geschlechte allgemein getadelt und verdammt; weil er seiner Natur nach die Eigenschaft an sich hat, daß er in Andern vermittelt der Vergleichung Unlust verursacht. Und diese Wirkung muß um so natürlicher erfolgen, da diejenigen, welche eine so übelgegründete Vorstellung von sich selbst haben, stets solche Vergleichungen anstellen, und auf keine andre Art ihrer Eitelkeit Nahrung verschaffen können. Ein Mensch von wahrem Verstande und von realen Verdiensten hat schon in sich selbst eine Quelle des Vergnügens und bedarf jener Vergleichungen mit Andern nicht; aber ein Thor muß sich allenthalben nach Menschen umsehen, die noch thörichter sind als er, damit er sich immer, wenn er seine Talente und seinen Verstand betrachtet, in guter Laune erhält.

Aber obgleich eine übertriebene Meinung von unsern eignen Verdiensten fehlerhaft und unangenehm ist, so kann doch nichts lobenswerther seyn, als einen Werth in uns selbst zu setzen, wenn wir wirklich Eigenschaften besitzen, die einen Werth haben. Der Nutzen und Vortheil, den eine Eigenschaft für uns hat, ist eben sowohl eine Quelle der Tugend, als ihre Annehmlichkeit für Andere; und es ist gewiss, daß es zur Regulirung unsers Lebens nichts Nützlicheres giebt, als einen gehörigen Grad Stolz, der uns unsern eignen Werth fühlen läßt, und uns eine gewisse Zuversicht und Vertrauen zu allen unsern Entwürfen und Unternehmungen einflößt. Es mag einer mit Fähigkeiten ausgerüstet seyn, mit welchen er will, wenn er nicht mit denselben bekannt ist, und keine Plane macht, die ihnen angemessen sind, so sind sie völlig unnütz für ihn. Wir müssen bei allen Gelegenheiten nothwendig unsere eignen Kräfte kennen; und wenn es erlaubt wäre, auf eine von beiden Seiten auszuschiessen, so würde es doch vortheilhafter seyn, unser Verdienst zu hoch anzuschlagen, als sich Vorstellungen davon zu machen, die weit unter ihr richtiges Maass fallen. Das Glück begünstiget gemeiniglich kühne und unternehmende Köpfe; und nichts flößt uns mehr Muth und Kühnheit ein, als eine gute Meinung von uns selbst.

Hierbei bedenke man noch, daß wenn auch der Stolz, oder das Selbstlob bisweilen Andern unangenehm wird, es doch uns allemal angenehm ist; so wie auf der andern Seite die Bescheidenheit, ob

ob sie gleich jedem, der sie bemerkt, Vergnügen gewährt, oft in der Person selbst, die damit begabt ist, Missvergnügen erweckt. Nun ist bemerkt worden, daß unsre eignen Empfindungen das Laster und die Tugend in einer Eigenschaft eben sowohl bestimmen, als diejenigen Empfindungen, die sie bei Andern verursachen.

Also wird Selbstgenügsamkeit und Eitelkeit in einem Charakter nicht nur verzeihlich, sondern sogar nothwendig für ihn seyn. Indessen ist doch so viel gewiß, daß die gute Lebensart und die Artigkeit es erfordert, daß wir alle Zeichen und Aeufserungen, welche geradezu diese Leidenschaft predigen, vermeiden müssen. Wir haben alle mit einander eine erstaunende Partheilichkeit für uns selbst, und wollten wir immer unsern Empfindungen in diesem Stücke folgen, so würden wir jeder in dem Andern den allergrößten Unwillen verursachen, nicht nur dadurch, daß wir jedem stets einen so unangenehmen Gegenstand zur Vergleichung vorhielten, sondern auch durch den beständigen Widerstreit unsrer Urtheile. So wie wir also die Gesetze der Natur festsetzen, um das Eigenthum zu sichern und die Eingriffe des Eigennutzes abzuhalten; so setzen wir auch die Regeln der guten Lebensart fest, um die Kollisionen des menschlichen Stolzes zu verhindern, und den Umgang angenehm zu machen und ihm das Beleidigende zu benehmen. Nichts ist unangenehmer als ein Mensch, der eine allzuübertriebene Meinung von sich blicken läßt:

den-

dennoch hat ein jeder Mensch einen starken Hang zu diesem Fehler. Kein Mensch kann mit Sicherheit in sich selbst den Unterschied angeben, wo sein Stolz Tugend ist und wo er Fehler oder Laster wird, oder niemand kann gewiss seyn, daß seine Achtung gegen sein eignes Verdienst gehörig gegründet ist. Aus diesem Grunde werden alle direkten Ausdrücke dieser Leidenschaft verworfen; und wir machen auch bei Männern von großem Verstande und Verdienst keine Ausnahme von dieser Regel. Man räumt ihnen so wenig als andern Leuten ein, daß sie sich durch ihre Erzählungen vollkommene Gerechtigkeit widerfahren lassen dürfen; und wenn sie auch gleich, bei der Erzählung ihrer Verdienste, einige Zurückhaltung oder geheime Zweifel blicken lassen, so trauet man ihnen doch nicht ganz. Jene angeerbte und ganz allgemeine Neigung der Menschen, ihren eignen Werth höher anzuschlagen, hat uns ein so festes Vorurtheil gegen alles Selbstlob beigebracht, daß wir es nach einer allgemeinen Regel, wir mögen es antreffen, wo wir wollen, verwerfen; und es geschieht allemal mit einiger Schwierigkeit, daß wir es großen Männern selbst in ihren geheimsten Gedanken, durch ein Privilegium erlauben. Wenigstens muß man gestehen, daß einige Verstellung in diesem Stücke allemal absolut nöthig ist; und daß, wenn wir in unsern Herzen Stolz beherbergen, wir doch eine schöne Außenseite annehmen, und bei allem unserm Betragen und Benehmen den Schein von Bescheidenheit und

und gegenseitiger Hochachtung annehmen müssen. Wir müssen bei jeder Gelegenheit Lust beweisen, Andern den Vorzug vor uns einzuräumen; sie mit einer Art von Ehrerbietung zu behandeln, wenn sie auch nur unsers gleichen sind; immer der niedrigste und letzte in der Gesellschaft scheinen, wenn wir nicht sehr weit über die übrigen hervorragen: Und wenn wir in unserm Betragen diese Regeln beobachten, so werden die Menschen mehr Nachsicht mit unsern geheimen Gefinnungen haben, wenn wir sie uns auf eine verblünte Art merken lassen.

Ich glaube, niemand, der die Welt einigermaßen kennt, und in die innern Gefinnungen der Menschen eingedrungen ist, wird behaupten, daß die Demuth, welche die gute Lebensart und der Wohlstand von uns fodert, über die Außenseite hinausgeht, oder daß eine durchgängige Aufrichtigkeit in diesem Stücke für einen reellen Theil unserer Schuldigkeit gehalten werden müsse. Im Gegentheil wird man bemerken, daß ein ächter und guter Stolz oder Selbstschätzung, wenn sie gehörig verborgen ist und guten Grund hat, ein wesentliches Stück von dem Charakter eines Mannes von Ehre ist, und daß keine Eigenschaft des Gemüths unnachlässlicher gefodert wird, wenn sich ein Charakter die Achtung und den Beifall der Menschen erwerben will. Es giebt einige Zeichen der Achtung, und gegenseitige Höflichkeiten, welche die Gewohnheit nach dem verschiedenen Range der Menschen unter einander erfordert; und wer in die-

diesem Stücke zuweit geht, den beschuldiget man, wenn es aus Eigennutz geschieht, der Niederträchtigkeit; geschieht es aus Unwissenheit, der Einfalt. Es ist also nothwendig, daß wir den Rang und die Stelle, die wir in der Welt behaupten, kennen, sie mag nun durch unfre Geburt oder durch Glück, Amt, Talente und Ruhm bestimmt seyn. Es ist nöthig, daß wir die Empfindung und Leidenschaft des Stolzes fühlen, die jenen Verhältnissen gemäß ist, um unfre Handlungen darnach zu ordnen. Und wenn man sagen sollte, daß die Klugheit schon hinreichte unfre Handlungen in diesem Stücke zu ordnen, ohne daß ein realer Stolz dazu nöthig wäre, so würde ich erwiedern, daß das Objekt der Klugheit eben darin besteht, unfre Handlungen dem gemeinen Gebrauch und der Gewohnheit gemäß einzurichten, und daß dergleichen stillschweigende Bekenntnisse der Superiorität unmöglich würden haben eingeführt und durch Gewohnheit bevollmächtigt werden können, wenn nicht die Menschen überhaupt stolz wären, und wenn nicht diese Leidenschaft, sobald sie einen guten Grund hat, allgemein gebilliget würde.

Wenn wir uns von dem gemeinen Leben zur Geschichte wenden, so erhalten diese Schlüsse neue Kraft, da wir bemerken, daß alle diejenigen Handlungen und Empfindungen, welche die Bewunderung des menschlichen Geschlechts auf sich gezogen haben, sich auf nichts anders als auf Stolz und Selbstschätzung gründen. Geht, sagt Alexander
der

der Gröſe zu ſeinen Soldaten, als ſie ſich weigerten ihm nach Indien zu folgen, Geht und erzählt euren Landsleuten, daſs ihr Alexandern verlieſt, als er eben die Eroberung der Welt vollendete. Dieſe Stelle bewunderte, wie uns St. Evremond erzählt, vorzüglich der Prinz Condé allemal. „Alexander, ſagte dieſer Prinz, verlaſſen von ſeinen Soldaten, mitten unter Barbaren, die noch nicht völlig bezwungen waren, fühlte in ſich ſelbſt eine ſolche Würde, ein ſolches Recht zum Regieren, daſs er es ſich gar nicht als möglich vorſtellen konnte, daſs ſich jemand weigern würde, ihm zu gehorchen. In Europa oder in Aſien; unter den Griechen oder unter den Perſern; alles war ihm einerlei: Wo er Menſchen fand, da glaubte er auch Unterthanen gefunden zu haben.“

Ueberhaupt können wir bemerken, daſs alles, was man Heldentugenden nennt, und was man unter dem Charakter von Gröſe und Erhabenheit der Seele bewundert, nichts iſt, als entweder ein feſter und wohlgegründeter Stolz oder Selbſtachtung, oder daſs der Grund davon doch allemal ſehr viel von dieſer Leidenschaft enthält. Muth, Unerſchrockenheit, Ehrbegierde, Liebe zum Ruhm, Großmuth und alle die übrigen glänzenden Tugenden dieſer Art haben offenbar eine ſtarke Miſchung von Selbſtachtung in ſich und erhalten einen groſſen Theil ihres Verdienſtes aus dieſer Quelle. Daher finden wir auch, daſs viele religiöſe Deklamatoren
dieſe

diese Tugenden als blos heidnisch und naturalistisch verschreien, und uns den Vorzug der christlichen Religion anpreisen, welche die Demuth unter die Tugenden erhebe, und das Urtheil der Welt, ja selbst der Philosophen verbessere, welche so allgemein die Wirkungen des Stolzes und des Ehrgeizes bewundern. Ob diese Tugend der Demuth richtig verstanden sey, will ich mir nicht anmassen zu bestimmen. Ich bin zufrieden, wenn man nur zugiebt, daß die Welt natürlicherweise einen wohlgeordneten Stolz, der insgeheim unsern Muth belebt, ohne in solche unziemliche Ausbrüche der Eitelkeit auszuarten, welche die Eitelkeit Anderer beleidigen, allgemein achtet.

Das Verdienst des Stolzes oder der Selbstschätzung rührt von zwei Umständen her: nemlich von ihrer Nützlichkeit und von ihrer Annehmlichkeit für uns; wodurch sie uns zu Geschäften fähig macht, und uns zu gleicher Zeit ein unmittelbares Vergnügen gewährt. Sobald der Stolz seine gehörigen Grenzen überschreitet, so verliert er den ersten Vortheil und wird sogar nachtheilig; und dieses ist der Grund, weshalb wir einen ausschweifenden Stolz und Ehrgeiz verdammen, wenn er gleich durch den Wohlstand einer guten Erziehung und durch seine Sitten in Ordnung gehalten wird. Allein da eine solche Leidenschaft immer noch angenehm ist, und der Person, welche davon bewegt wird, eine erhöhte und erhabene Empfindung giebt, so benimmt die Sympathie mit dem Vergnügen dem Tadel sehr viel,

viel, der natürlicher Weise mit dem gefährlichen Einflusse auf unsern Charakter und unsere Handlungsweise verbunden ist. Diesem gemäß werden wir bemerken, daß ein übertriebener Muth oder Großmuth, besonders wenn sie sich unter einem widrigen Schicksale zeigt, sehr viel zum Charakter eines Helden beiträgt, und einen Menschen der Nachwelt als ein Objekt der Bewunderung darstellt; wenn auch zu gleicher Zeit jene Leidenschaft sein Glück zerstört, und ihn in Gefahren und Schwierigkeiten führt, denen er sonst nie würde ausgesetzt gewesen seyn.

Heldenmuth oder militärischer Ruhm wird von dem größten Theile der Menschen sehr bewundert. Sie sehen ihn als die erhabenste Art des Verdienstes an. Menschen von kaltem Nachdenken sind indessen nicht so freigebig mit ihren Lobsprüchen dieser Tugend. Die unendlichen Verwirrungen und Unordnungen, die er von je her in der Welt verursacht hat, verringern sein Verdienst in ihren Augen gar sehr. Wenn sie die gemeinen Begriffe über diese Sache widerlegen wollen, so schildern sie die Uebel, welche diese vermeinte Tugend in der menschlichen Gesellschaft hervorgebracht hat; die Umstürzung der Reiche, die Verwüstung der Länder, die Plünderung der Städte. So lange diese uns gegenwärtig sind, sind wir mehr geneigt den Ehrgeiz der Helden zu hassen, als ihn zu bewundern. Aber sobald wir unsern Blick wieder auf die Person selbst heften, die der Urheber alles dieses Un-

Unglücks ist, so ist so etwas Blendendes in seinem Charakter, die bloße Anschauung erhebt die Seele so, daß wir ihm unsere Bewunderung unmöglich versagen können. Die Unlust, welche wir wegen seinen Eigenschaften, der Gesellschaft zu schaden, empfinden, wird durch eine viel stärkere und unmittelbare Sympathie überwältigt.

So dient also unsere Erklärung des Verdienstes oder der Schuld, die mit den verschiedenen Graden des Stolzes oder der Selbstachtung verknüpft ist, zum starken Beweise für die vorhergehende Hypothese, indem sie die Wirkungen jener eben erläuterten Principien in allen den mannichfaltigen Abänderungen unsrer Urtheile über jene Leidenschaft zeigt. Und dieses Raïonnement wird uns nicht nur dadurch nützlich seyn, daß es uns zeigt, wie der Unterschied zwischen Tugend und Laster aus den vier Quellen, dem Vortheil und dem Vergnügen, den sie der Person selbst und Andern gewährt, entspringt: sondern es wird uns auch zu einem starken Beweise für einige untergeordneten Theile dieser Hypothese dienen.

Kein Mensch, der diese Materie gehörig untersucht, wird Bedenken tragen, zuzugeben, daß eine Aeufserung einer schlechten Lebensart, oder ein Ausdruck des Stolzes und des hohen Selbstgefühls, uns bloß deswegen mißfällt, weil es unsern eignen Stolz beleidiget, und uns vermittelt der Sympathie auf eine Vergleichung bringt, welche die unangenehme Leidenschaft der Demuth hervorbringt.

Da

Da nun eine Sottise dieser Art selbst bei einer Person getadelt wird, die sonst jederzeit recht artig gegen uns gewesen ist; ja selbst bei einem, dessen Name uns bloß aus der Geschichte bekannt ist; so folgt, daß unser Tadel von einer Sympathie mit Andern herrühren müsse, und von der Betrachtung, daß ein solcher Charakter allgemein im hohen Grade missfallen und jedermann verhaßt seyn müsse, der mit einer Person, die diese Eigenschaft an sich hat, umgeht, oder sonst mit ihr einige Verbindung hat. Wir sympathisiren mit diesen Leuten in Ansehung ihrer Unlust; und da ihre Unlust zum Theil von einer Sympathie mit der Person herrührt, die sie verhöhnt, so bemerken wir hier eine doppelte Verknüpfung der Sympathie; und dieses ist ein Princip, das demjenigen, welches wir an einem andern Orte *) erwähnt haben, sehr ähnlich ist.

Dritter Abschnitt.

Von der Güte und dem Wohlwollen.

Nachdem ich nun den Ursprung desjenigen Lobes und Beifalles erklärt habe, der mit allem verknüpft ist, was in den menschlichen Leidenschaften groß genannt wird; so will ich nunmehr eine Erklärung von der Güte geben, und zeigen, woher ihr Verdienst komme.

Wenn

*) S. B. II. Th. 2. Abschn. 5.

Wenn die Erfahrung uns einmal eine gehörige Bekanntschaft mit den menschlichen Angelegenheiten verschafft, und uns das Verhältniß gelehrt hat, in welchem sie zu der menschlichen Leidenschaft stehen, so werden wir gewahr, daß die Edelmuth der Menschen sehr eingeschränkt ist, und daß sie sich selten über ihre Freunde und Familie oder höchstens über ihr Vaterland erstreckt. Da wir die menschliche Natur so kennen, so erwarten wir keine Unmöglichkeiten von ihr; sondern schränken unsere Beobachtung eines Menschen auf denjenigen engen Kreis ein, in welchem er lebt und webt, um unser Urtheil über seinen moralischen Charakter zu fällen. Wenn die natürliche Beschaffenheit seiner Leidenschaften ihn in seiner Sphäre brauchbar und nützlich macht, so loben wir seinen Charakter und lieben seine Person vermittelt einer Sympathie mit den Empfindungen derer, die in genauerer Verknüpfung mit ihm stehen. Wir sind sogleich genöthiget, unser eignes Interesse in unsern Urtheilen dieser Art bei Seite zu setzen, weil uns unaufhörlich in der Gesellschaft und im Umgange von solchen Personen widersprochen werden würde, die nicht mit uns in gleicher Lage sind, und nicht einerlei Interesse mit uns haben. Der einzige Gesichtspunkt, in welchem unsere Empfindungen mit den Empfindungen der übrigen harmoniren, ist, wenn wir die Beziehung einer Leidenschaft auf den Vortheil oder Nachtheil derer in Erwägung ziehen, welche in unmittelbarer Verknüpfung oder Umgang mit der Person stehen,

stehen, die sie besitzt. Und obgleich dieser Vortheil oder Nachtheil oft sehr weit von uns entfernt ist, so ist er uns doch bisweilen sehr nahe, und interessirt uns sehr stark durch Sympathie. Dieses Interesse dehnen wir sodann leicht auf andere ähnliche Fälle aus; und wenn diese sehr entfernt sind, so wird unsre Sympathie proportionirlich schwächer, und unser Lob oder Tadel lauer und zweifelhafter. Der Fall ist hier derselbe, wie in unsern Urtheilen über die äussern Körper. Alle Objekte scheinen durch ihre Entfernung zu verlieren: Aber obgleich die Erscheinung der Objekte von unsern Sinnen der ursprüngliche Maassstab ist, wornach wir über sie urtheilen, so sagen wir doch nicht, dass sie wirklich durch ihr Entferntseyn an Wahrheit verlieren, sondern wir verbessern den sinnlichen Eindruck durch Reflexion, und gelangen auf diese Art zu einem weit festeren und sicherern Urtheile über sie. Eben so ist es auch mit der Sympathie. Ob sie gleich an sich viel schwächer ist, als der Antheil an uns selbst, und eine Sympathie mit Personen, die von uns weit entfernt sind, noch viel schwächer, als eine Sympathie mit nahen und verbundenen Personen; so achten wir doch in unsern ruhigen Urtheilen über die Charaktere der Menschen gar nicht auf alle jene Unterschiede. Denn ausser, dass sich unsre Lage selbst in diesem Stücke sehr oft verändert, treffen wir täglich Menschen an, die in einer von uns verschiedenen Lage sind, und welche nie nach vernünftigen Grundsätzen mit uns

umgehen könnten, wenn wir standhaft in der uns eigenthümlichen Lage und in unserm besondern individuellen Gesichtspunkte beharren wollten. Die Mittheilung der Empfindungen in Gesellschaft und im Umgange macht also, daß wir uns einen allgemeinen und unveränderlichen Maassstab machen, wornach wir die Charaktere und Sitten loben oder tadeln, billigen oder mißbilligen. Und obgleich das Herz an jenen allgemeinen Begriffen nicht immer Theil nimmt, oder sich in seiner Liebe und in seinem Haffe stets darnach richtet, so sind sie doch zur gemeinschaftlichen Beurtheilung hinreichend, und dienen zu allen unsern Zwecken in der Gesellschaft, auf der Kanzel, auf dem Theater und auf dem Katheder.

Aus diesen Grundfätzen läßt sich nun auch leicht das Verdienst erklären, welches man gewöhnlich dem Edelmuth, der Menschenliebe, dem Mitleiden, der Dankbarkeit, Freundschaft; Treue, dem Eifer, der Uneigennützigkeit, Freigebigkeit und allen den übrigen Eigenschaften beilegt, die einen guten und wohlwollenden Charakter bilden. Ein Hang zu den zärtlichen Leidenschaften macht einen Menschen in allen Theilen seines Lebens angenehm und nützlich, und giebt allen seinen übrigen Eigenschaften, die sonst der Gesellschaft nachtheilig werden können, eine gehörige Richtung. Muth und Ehrgeitz, wenn sie nicht durch Wohlwollen gemäfsiget sind, sind nur geschickt einen Tyrannen und öffentlichen

lichen Räuber zu machen. Eben dieses gilt auch von einem großen Verstande, ausgezeichneten Fähigkeiten und allen Eigenschaften dieser Art. Sie sind an sich für das Interesse der Gesellschaft gleichgültig, und können für das Menschengeschlecht gut oder böse werden, je nachdem sie durch diese oder andere Leidenschaften ihre Richtung erhalten.

Da die Liebe der Person, die von ihr bewegt wird, unmittelbar angenehm, und der Haß unmittelbar unangenehm ist; so kann dieses auch ein wichtiger Grund seyn, warum wir alle Leidenschaften rühmen, an welchen die erstere Theil hat, und alle diejenigen tadeln, wovon sich ein großer Theil des letztern findet. Die Vorstellung von einer zärtlichen Empfindung rührt uns gewiss eben so sehr als von einer starken. Die Thränen treten uns in die Augen, wenn wir sie uns vorstellen; und wir können nicht umhin uns eben der Zärtlichkeit gegen die Person zu überlassen, welche sie äußert. Alles dieses scheint mir ein Beweis zu seyn, daß unser Beifall in diesem Falle eine Quelle hat, die von der Aussicht auf Nutzen und Vortheil, es sey für uns selbst oder für Andere, ganz verschieden ist. Hierzu kommt noch, daß die Menschen schon von Natur ohne weiteres Nachdenken, denjenigen Charakter gut finden, der dem ihrigen am ähnlichsten ist. Wenn ein Mensch von sanfter Denkungsart und von zärtlichen Leidenschaften, sich einen Begriff von der vollkommensten Tugend entwirft, so bringt er

weit mehr Wohlwollen und Menschenliebe hinein, als ein kühner und unternehmender Mensch, der von Natur mehr auf eine gewisse Erhabenheit der Seele bei seiner Vorstellung von dem vollkommensten Charakter sieht. Dieses muß unstreitig von einer unmittelbaren Sympathie herrühren, welche Menschen mit den Charakteren haben, die ihren eignen ähnlich sind. Sie dringen mit weit mehr Wärme in solche Gefinnungen und Empfindungen ein, und fühlen das Vergnügen, welches daraus entsteht, weit inniger.

Es ist merkwürdig, daß einen Mann, der Menschenfreundlichkeit besitzt, nichts mehr rührt, als ein Beispiel von außerordentlicher Delikatesse in der Liebe oder Freundschaft, wo eine Person auf die kleinsten Angelegenheiten ihres Freundes aufmerksam ist, und bereit ist, ihnen seine eignen allergrößten Vortheile aufzuopfern. Dergleichen feine Züge haben wenig Einfluß auf die Gesellschaft; weil sie nur auf die größten Kleinigkeiten gehen: aber sie sind um so anziehender, je kleiner und unbedeutender die Theilnehmung zu seyn scheint, und sind ein Beweis von dem allerhöchsten Verdienst in einer Person, die ihrer fähig ist. Die Leidenschaften sind so ansteckend, daß sie mit der größten Leichtigkeit von einer Person in die andere übergehen, und harmonirende Bewegungen in den Herzen aller Menschen hervorbringen. Sobald sich die Freundschaft in außerordentlichen Beispielen hervorthut, so fühlt mein Herz die nämliche Leidenschaft,

schaft, und wird durch eben solche heisse Empfindungen erwärmt, als diejenigen sind, welche sich vor mir entwickeln. Solche angenehme Bewegungen des Herzens müßten mir eine Liebe zu jedem beibringen, der sie in mir erweckt. Dieses ist der Fall mit allem, was einer Person angenehm ist. Der Uebergang von dem Vergnügen zur Liebe ist leicht: Aber der Uebergang muß hier noch leichter seyn; da die angenehme Empfindung, welche durch Sympathie erweckt wird, die Liebe selber ist; und da nichts als nur die Veränderung des Objekts nöthig ist.

Daher rührt das besondere Verdienst des Wohlwollens in allen seinen Gestalten und Erscheinungen. Daher sind selbst dessen Schwächen tugendhaft und liebenswürdig; und ein Mensch, dessen Schmerz über den Verlust eines Freundes übertrieben wäre, würde doch um deswillen geachtet werden. Seine Zärtlichkeit giebt seiner Melancholie einen Werth, wie es ein Vergnügen thut.

Wir dürfen uns indessen doch nicht einbilden, daß alle zornige Leidenschaften lasterhaft sind, ob sie gleich unangenehm seyn mögen. Man ist der menschlichen Natur in dieser Rücksicht eine gewisse Nachsicht schuldig. Zorn und Haß sind Leidenschaften, die unsrer Natur und Beschaffenheit fest anhangen. Der Mangel derselben ist fogar bei vielen Gelegenheiten ein Beweis von Schwäche und Schlaffheit. Und wenn sie sich blos in einem geringen Grade offenbaren, so entschuldigen wir sie nicht nur, weil sie natürlich sind; sondern geben ihnen

auch unsern Beifall, weil sie schwächer sind, als sie in dem größten Theile der Menschen wahrgenommen werden.

Wachsen diese zornigen Leidenschaften bis zur Grausamkeit an, so machen sie die verabscheuungswürdigsten aller Laster aus. Alles Mitleiden und Bedauern, das wir den Unglücklichen, welche die Opfer jenes Lasters sind, beweisen, bringt uns gegen die Person, die desselben schuldig ist, auf, und verursacht einen weit stärkern Haß, als wir sonst bei irgend einer Gelegenheit fähig sind.

Selbst wenn das Laster der Unmenschlichkeit nicht zu diesem äußersten Grade steigt, so haben doch unsre Reflexionen über die Leiden, welche daraus entstehen, einen sehr großen Einfluß auf unsre Empfindungen dabei. Und wir bemerken im Allgemeinen, daß, wenn wir eine Beschaffenheit in einer Person finden können, welche sie denen, die mit ihr leben und umgehen, lästig und verhaßt macht, wir dieselbe jedesmal für einen Fehler und für etwas Tadelnswürdiges erkennen, ohne alle weitere Untersuchung. Und auf der andern Seite, wenn wir der guten Eigenschaften einer Person gedenken, so erwähnen wir allemal diejenigen Theile ihres Charakters, welche sie zu einem guten Gesellschafter, einem gefälligen Freunde, einem edeln Herrn, einem angenehmen Ehemanne, oder einem gütigen Vater machen. Wir betrachten den Menschen nach allen seinen Verhältnissen in der Gesellschaft; und lieben oder hassen ihn nach dem Maasse, als er diejenigen

jenigen afficirt, welche mit ihm in unmittelbarer Verbindung leben. Und es ist die allerzuverlässigste Regel, dafs, wenn eine Person so beschaffen ist, dafs kein einziges Verhältnifs des Lebens sich findet, in welchem ich nicht mit ihr stehen möchte, ihr Charakter in so weit als vollkommen anerkannt werden mufs. Wenn ihm nun in Beziehung auf sich selbst eben so wenig fehlt als in Beziehung auf Andere, so ist sein Charakter ganz vollkommen. Dieses ist der letzte und höchste Probierstein des Verdienstes und der Tugend.

Vierter Abschnitt.

Ueber die natürlichen Fähigkeiten.

Es ist in allen Systemen der Sittenlehre keine Unterscheidung gewöhnlicher, als die zwischen natürlichen Fähigkeiten und moralischen Tugenden; allwo die erstern eben so wie die körperlichen Gaben angesehen werden, als von denen man annimmt, dafs kein Verdienst oder moralischer Werth mit ihnen verknüpft ist. Wer die Sache genau erwägt, wird finden, dafs ein Streit hierüber ein blofser Wortstreit seyn würde, und dafs diese Eigenschaften, ob sie gleich nicht gänzlich einerlei Art sind, dennoch in den wesentlichsten Stücken zusammenfallen. Sie sind beide Eigenschaften der Seele; und bringen beide Vergnügen hervor; und haben also auch beide eine Kraft, die

die Liebe und Achtung der Menschen zu erwerben. Es giebt wenig, die nicht eben so eiferfüchtig auf ihren Charakter in Ansehung des Verstandes und des Wissens sind, als in Ansehung der Ehre und des Muths; und noch weit mehr als in Ansehung der Enthaltbarkeit und Mäßigkeit. Die Menschen scheuen sich sogar für gutgeartet zu gelten; weil sie fürchten, es möchte dieses für ein Zeichen des Mangels am Verstande genommen werden: und oft rühmen sie sich mehrerer Ausschweifungen, als sie in der That begangen haben, um sich das Ansehen zu geben, als ob sie Feuer und Geist besäßen. Kurz, die Figur, die ein Mensch in der Welt spielt, die Aufnahme, die er in der Gesellschaft findet, die Achtung, die ihm seine Bekannten erweisen; alle diese Vortheile hängen meistens eben so sehr von seinem Mutterwitze und seiner Beurtheilungskraft ab, als von den übrigen Theilen seines Charakters. Ein Mann mag die besten Absichten in der Welt haben, er mag noch so entfernt von aller Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit seyn; so wird er sich doch nie viele Achtung verschaffen können, wenn er nicht wenigstens einen mittelmäßigen Theil von Naturgaben und Mutterwitz hat. Da also Naturgaben, wenn sie gleich unter den moralischen Tugenden stehen, doch ihren Ursachen und Wirkungen nach, mit den Eigenschaften, die wir moralische Tugenden nennen, gleich sind; warum sollten wir einen Unterschied zwischen ihnen machen?

Ob wir gleich den natürlichen Fähigkeiten den Namen der Tugenden verfagen, so müssen wir doch zugeben, daß sie Liebe und Achtung der Menschen verschaffen; daß sie den übrigen Tugenden einen neuen Glanz geben; und daß ein Mensch, der damit versehen ist, unsre Gewogenheit und Dienstbeflissenheit weit eher auf sich zieht, als einer, der von ihnen gänzlich entblößt ist. Man kann in der That behaupten, daß das Gefühl der Billigung, welches dergleichen Eigenschaften hervorbringen, außer daß es niedriger ist, auch etwas verschiedenes von demjenigen hat, welches mit den übrigen Tugenden verknüpft ist. Aber dieses ist meiner Meinung nach kein hinreichender Grund, sie von dem Verzeichnisse der Tugenden auszuschließen. Jede Tugend, selbst Wohlwollen, Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Rechtschaffenheit, erzeugt eine verschiedene Empfindung oder Gefühl in dem Zuschauer. Die Charaktere von Cäsar und Kato, so wie sie Sallust schildert, sind beide tugendhaft, im strengsten Sinne des Worts; aber auf eine ganz verschiedene Weise: und die Gefühle, welche sie verursachen, sind daher nicht gänzlich einerlei. Der eine bringt Liebe, der andere Achtung hervor: der eine ist lebenswürdig, der andere ehrwürdig. Wir könnten wünschen, einen Freund zu haben, der den einen Charakter befäße; auf den andern würden wir uns selbst etwas einbilden, wenn wir ihn befäßen. Eben so ist auch der Beifall, den wir den Naturgaben ertheilen, dem Gefühle nach etwas verschieden

schieden von demjenigen, der von andern Tugenden verursacht wird, ohne jedoch eine ganz verschiedene Art auszumachen. Und in der That können wir auch leicht finden, daß die natürlichen Fähigkeiten eben so wenig als die andern Tugenden, alle einerlei Art von Billigung hervorbringen. Urtheilskraft und Genie erwecken Achtung; Witz und Laune Liebe *).

Diejenigen, welche den Unterschied zwischen Naturgaben und moralischen Tugenden, als wesentlich vorstellen, sagen, daß die erstern ganz unwillkührlich sind, und also kein Verdienst zur Seite haben, weil sie nicht von der Freiheit und dem freien Willen abhängen. Aber hierauf antworte ich erstlich, daß viele von denen Eigenschaften, welche alle Moralisten, und vorzüglich die Alten, unter dem Namen der moralischen Tugenden begriffen, eben so unwillkührlich und nothwendig sind,

*) Liebe und Achtung sind im Grunde dieselben Leidenschaften, und entstehen von gleichen Ursachen. Die Eigenschaften, welche sie hervorbringen, sind angenehm und erzeugen Lust. Aber wenn diese Lust feierlich und ernsthaft ist; oder wenn ihr Objekt groß ist und einen starken Eindruck macht; oder wenn sie einen gewissen Grad von Demuth und Ehrfurcht erzeugt: in allen diesen Fällen wird die Leidenschaft, welche aus dem Vergnügen entsteht, eigentlicher Achtung als Liebe genannt. Wohlwollen zieht beides nach sich: Aber die Liebe sticht doch in einem stärkern Grade hervor.

find, als die Eigenschaften der Urtheilskraft und der Imagination. Von dieser Art sind Standhaftigkeit, Tapferkeit, Großmuth; und mit einem Worte alle diejenigen Eigenschaften, welche den großen Mann ausmachen. Ich möchte fast dasselbige in einem gewissen Grade auch von den übrigen sagen; da es meistens der Seele ganz unmöglich ist, ihren Charakter in irgend einem beträchtlichen Stücke zu ändern, oder sich von einer leidenschaftlichen und launichten Gemüthsart zu befreien, wenn sie ihr einmal natürlich ist. In einem je höhern Grade diese tadelnswürdigen Eigenschaften im Gemüthe sind, desto lasterhafter wird der Mensch, und doch hängen diese Eigenschaften gar nicht von der Willkühr ab. Zweitens wünschte ich wohl einen Grund zu hören, warum Tugend und Laster nicht eben so unwillkührlich seyn sollen, als Schönheit und Hässlichkeit. Dieser moralische Unterschied entsteht bloß von dem natürlichen Unterschiede zwischen Lust und Unlust; und wenn diese Gefühle durch die allgemeine Betrachtung einer Eigenschaft oder eines Charakters in uns entstehen, so nennen wir sie lasterhaft oder tugendhaft. Nun glaube ich, daß niemand behaupten wird, eine Eigenschaft könne nie eine Lust oder Unlust in der Person, die sie betrachtet, hervorbringen, wenn sie nicht vollkommen willkührlich in der Person, die damit versehen ist, verursacht wird. Was drittens den freien Willen anbetrifft, so haben wir schon gezeigt, daß er in Ansehung der Handlungen

lungen so wenig statt findet, als in Ansehung der Eigenschaften der Menschen. Es ist keine richtige Folge, daß alles was willkührlich ist, auch frey seyn müsse. Unfre Handlungen sind weit willkührlicher, als unfre Urtheile; aber wir haben in den einen nicht mehr Freiheit, als in den andern.

Allein obgleich dieser Unterschied zwischen willkührlich und unwillkührlich nicht hinreichend ist, den Unterschied zwischen Naturgaben und moralischen Tugenden zu rechtfertigen, so wird uns doch der erste Unterschied einen sehr wahrscheinlichen Grund angeben, weshalb die Moralisten den letztern erfunden haben. Die Menschen haben bemerkt, daß obgleich die natürlichen Fähigkeiten und moralischen Eigenschaften überhaupt genommen einerlei sind, dennoch sich dieser Unterschied zwischen ihnen findet, daß die erstern größtentheils durch keine Kunst und Fleiß zu verändern sind; da hingegen die letztern, oder wenigstens die Handlungen, welche von ihnen herrühren, durch die Beweggründe von Belohnungen und Bestrafungen, Lob oder Tadel verändert werden können. Daher haben sich Gesetzgeber und Priester und Moralisten von je her vornemlich darauf gelegt, diese willkührlichen Handlungen zu ordnen, und sich Mühe gegeben, die Beweggründe zur Tugend in diesem Stücke zu verstärken. Sie wußten, daß es nur von geringer Wirkung seyn würde, einen Menschen für seine Thorheit zu bestrafen, oder ihn zu ermahnen klug und vernünftig zu seyn; obgleich dieselben Strafen und

und Vermahnungen in Rücksicht auf die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von grossem Einflusse seyn können. Aber da die Menschen im gemeinen Leben und im Umgange dergleichen Zwecke nicht sonderlich zu ihrem Augenmerke machen, sondern von Natur alles loben oder tadeln, was ihnen gefällt oder mißfällt, so scheinen sie auf diesen Unterschied nicht sehr zu achten, sondern sehen die Klugheit eben so gut wie das Wohlwollen, die Vernunft nicht minder als die Gerechtigkeit für Tugenden an. Ja wir finden, daß alle Moralisten, deren Vernunft nicht schon durch eine zu ängstliche Anhänglichkeit an ein System eingenommen ist, denselben Weg zu denken, einschlagen; und daß die alten Moralisten insonderheit gar kein Bedenken dabei fanden, die Klugheit an die Spitze der Kardinaltugenden zu setzen. Es findet sich ein gewisses Gefühl der Achtung und des Beifalls, welches durch jede Seelenkraft, wenn sie in ihrer Grösse und Vollkommenheit da ist, erweckt werden kann; und dieses Gefühl zu erklären ist das Geschäft der Philosophen. Den Grammatikern kömmt es zu, zu untersuchen, welchen Eigenschaften der Name der Tugend gebührt; und sie werden nach einem Versuche wohl finden, daß dieses nicht eine so leichte Arbeit ist, als sie sich beim ersten Anblicke einbilden mögen.

Der hauptfächlichste Grund, weshalb Naturgaben geachtet werden, ist, weil sie die Kraft haben, der Person, welche sie besitzt, nützlich zu

wer-

werden. Es ist unmöglich irgend einen Plan mit Erfolg auszuführen, wenn er nicht mit Klugheit und Geschicklichkeit angefangen und betrieben wird, und die Güte unsrer Absichten ist allein nicht hinreichend, unsern Unternehmungen einen glücklichen Ausgang zu verschaffen. Die Menschen sind über die Thiere vornemlich durch die weit höhere Kraft ihrer Vernunft erhaben; und es sind ebenfalls die Grade dieses Vermögens, welche einen so unordentlichen Unterschied zwischen dem einen Menschen und den andern ausmachen. Alle Vorthelle der Kunst sind wir der menschlichen Vernunft schuldig; und wenn das Glück nicht gar zu eigenfinnig ist, so muß der größte Theil dieser Vorthelle dem Klugen und Vernünftigen anheim fallen.

Wenn man fragt, ob ein schnelles oder langsa-
mes Fassungsvermögen mehr werth sey? ob einer, der
gleich beim ersten Blick in die Materie eindringt,
aber auf Nichts anhaltenden Fleiß wenden kann,
oder ein entgegengesetzter Charakter vorzüglicher
sey, der zu jeder Arbeit viel Anstrengung nöthig
hat? ob ein heller Kopf, oder ein reicher Erfin-
dungsgeist, ein tiefsinniges Genie oder eine sichere
Urtheilskraft; kurz, was für ein Charakter oder
besondere Verstandesart vor der andern den Vor-
zug verdiene? so ist offenbar, daß man keine die-
ser Fragen beantworten kann, ohne zu erwägen,
welche unter diesen Eigenschaften einen Menschen für
die Welt am brauchbarsten macht, und ihn in irgend
einer seiner Unternehmungen am weitesten bringt.

Es

Es giebt auch viele andere Eigenschaften der Seele, deren Verdienst einen gleichen Ursprung hat. Industrie, Beharrlichkeit, Geduld, Thätigkeit, Wachsamkeit, Geschick, Standhaftigkeit und andere Tugenden dieser Art, werden, wie man leicht finden wird, aus keinem andern Grunde geschätzt, als weil sie dem menschlichen Leben viele Vortheile bringen. Dieselbige Bewandnis hat es auch mit der Mäßigkeit, Sparsamkeit, Wirthschaftlichkeit, Entschlossenheit: so wie auf der andern Seite Unmäßigkeit, Schwelgerei, Unentschlossenheit, Ungewissheit lasterhaft sind, bloß weil sie uns ins Unglück stürzen, und uns zum geschäftigen und thätigen Leben untauglich machen.

So wie Vernunft und gesunder Menschenverstand geschätzt werden, weil sie den damit begabten Personen nützlich sind; so werden Witz und Beredsamkeit geachtet, weil sie Andern unmittelbar angenehm sind. Auf der andern Seite wird die gute Laune deswegen geliebt und geachtet, weil sie der Person selbst, die sie hat, unmittelbar angenehm ist. Man weiß, daß der Umgang mit einem Manne von Witz sehr angenehm ist; so wie ein liebevoller aufgeräumter Gesellschafter vermöge einer Sympathie mit seiner Freude eine Lustigkeit über die ganze Gesellschaft verbreitet. Da also diese Eigenschaften angenehm sind, so erzeugen sie natürlich Liebe und

Ach-

Achtung und haben alle Kennzeichen der Tugend an sich.

Es läßt sich bei vielen Gelegenheiten sehr schwer bestimmen, was es eigentlich ist, das die Unterredung des einen Menschen so angenehm und unterhaltend, und die des andern so fade und abgeschmackt macht. Da die Unterhaltung eben sowohl eine Uebertragung unfres Gemüths ist, wie ein Buch, so müssen dieselbigen Eigenschaften, welche das eine schätzbar machen, uns auch eine Achtung gegen die andere einflößen. Dieses werden wir nachher betrachten. Unterdeffen kann man im Allgemeinen behaupten, daß alles Verdienst, das aus der Gabe zu unterhalten bei einem Menschen entspringt (welches gewiß nicht gering ist), von nichts anderem als dem Vergnügen herrührt, das er den Gegenwärtigen verursacht.

In dieser Rücksicht wird auch die Reinlichkeit als eine Tugend betrachtet; weil sie vermöge ihrer Natur uns Andern angenehm macht, und eine sehr beträchtliche Ursache der Liebe und Zuneigung ist. Kein Mensch wird leugnen, daß eine Nachlässigkeit in diesem Stücke ein Fehler ist; und da Fehler nichts anders als nur kleinere Laster sind, und dieser Fehler keinen andern Ursprung haben kann, als die unangenehme Empfindung, die er bei Andern verursacht, so können wir in diesem Beispiele, das so gemein zu seyn scheint, sehr deutlich den Ursprung des moralischen Unterschieds zwischen Tugend und Laster und andern Beispielen entdecken.

Außer allen jenen Beschaffenheiten, welche eine Person liebenswürdig und schätzbar machen, giebt es auch noch ein gewisses *Je - ne - sçai - quoi* von Angenehmen und Schönen, das zu derselbigen Wirkung mit beiträgt. Sowohl in diesem Falle, als auch beim Witze und der Beredsamkeit, müssen wir bei einem gewissen Sinne Hülfe suchen; der ohne Reflexion handelt und die Beziehungen der Eigenschaften und Charaktere gar nicht erwägt. Einige Moralisten erklären alle Empfindungen der Tugend durch diesen Sinn; und ihre Hypothese hat viel für sich. Nichts als eine specielle Untersuchung kann einer andern Hypothese den Vorzug verschaffen. Wenn wir finden, daß meistens alle Tugenden solche besondere Beziehungen haben; und überdem entdecken, daß diese Beziehungen allein schon hinreichend sind, eine starke Empfindung des Beifalles zu erzeugen: so können wir nach dieser Entdeckung nicht mehr zweifeln, daß die Eigenschaften nach Proportion des Vortheils gefallen, den sie leisten.

Das Anständige oder Unanständige einer Eigenschaft in Rücksicht auf Alter oder Charakter oder Stand trägt ebenfalls zu ihrem Lobe oder Tadel bei. Dieses Wohlanständige hängt größtentheils von der Erfahrung ab. Es ist etwas Gewöhnliches zu sehen, daß Menschen, so wie sie höher in die Jahre kommen, ihren Leichtfinn verlieren. Daher ist in unsern Gedanken mit gewissen Jahren auch ein gewisser Grad des Ernstes verknüpft.

knüpft. Sobald wir sie in dem Charakter einer Person nicht beisammen finden, so thut dieses unsrer Einbildungskraft eine gewisse Gewalt an und ist uns unangenehm.

Diejenige Eigenschaft der Seele, welche unter allen andern die unbedeutendesten Folgen für den Charakter hat, und in der eine große Mannichfaltigkeit von Graden statt finden kann, ohne daß ihr um dieser verschiedenen Grade willen mehr Tugend oder Laster sollte beigelegt werden, ist das Gedächtniß. Wenn es auch gleich eine so stupende Höhe erreicht, daß wir darüber erstaunen oder so tief sinkt, daß es in einem gewissen Maasse die Urtheilskraft angreift, so nehmen wir doch gemeiniglich von seinen verschiedenen Modifikationen keine Notiz, und erwehnen es größtentheils weder zum Lobe noch zum Tadel einer Person. Ein gutes Gedächtniß zu haben, ist so wenig eine Tugend, daß die Menschen fast allgemein aus Affektation sich über ihr schwaches Gedächtniß beklagen; und um die Welt desto besser überreden zu können, daß alles, was sie sagen, ganz und gar von ihrer eignen Erfindung sey, opfern sie es gern ihrem Genie und ihrer Urtheilskraft auf. Die Sache in abstracto betrachtet, würde es in der That schwer seyn, einen Grund anzugeben, warum das Vermögen vergangene Begriffe mit Klarheit und Wahrheit wieder zurückzurufen, nicht eben so viel Verdienst in sich haben sollte, als das Vermögen, unsre gegenwärtigen Begriffe in eine solche Ordnung zu stellen, daß wah-

re Sätze und Meinungen daraus gebildet werden. Der Grund der Verschiedenheit muß zweifelsohne darin liegen, daß sich das Gedächtniß ohne Empfindung der Lust und Unlust äußert; und in allen seinen mittleren Graden in Geschäften und Angelegenheiten des Lebens gleich gut seine Dienste leistet. Bei der Urtheilskraft aber sind die geringsten Abstufungen in ihren Folgen sogleich fühlbar; indem dieses Vermögen zugleich sich in einem vorzüglichen Grade nie, ohne ein außerordentliches Vergnügen und Wohlbehagen äußern kann. Die Sympathie mit dieser Nützlichkeit und Vergnügen verschafft dem Verstande ein Verdienst; und die Abwesenheit desselben macht, daß wir das Gedächtniß als ein ganz gleichgültiges Vermögen ansehen, das weder Lob noch Tadel verdient.

Ehe ich dieses Kapitel von den natürlichen Fähigkeiten verlasse, muß ich noch bemerken, daß vielleicht auch eine Quelle der Achtung und Liebe, die damit verbunden ist, in der Wichtigkeit und dem Ansehen besteht, welches sie der Person ertheilen, welche mit denselben begabt ist. Ein solcher Mensch erhält einen weit stärkern Einfluß auf die Welt. Seine Entschlüsse und Handlungen setzen eine weit größere Zahl seiner Nebengeschöpfe in Bewegung. Beides, seine Freundschaft und Feindschaft, ist von größerer Bedeutung. Und es läßt sich leicht schließen, daß wer auf diese Art über die übrigen Menschen erhaben ist, in uns die Empfindungen von Achtung und Beifall erwe-

cken muß. Alles was wichtig ist, zieht unsre Aufmerksamkeit auf sich, fesselt unsre Gedanken und wird mit Vergnügen angeschauet. Die Geschichten von Königreichen interessiren mehr, als häusliche Erzählungen: die Begebenheiten großer Reiche mehr als die von kleinen Städten und Ortschaften: und die Geschichten der Kriege und Revolutionen mehr, als die von Friede und Ordnung. Wir sympathisiren mit den Personen, welche leiden, in allen den mannichfaltigen Empfindungen, die zu ihren Schicksalen gehören. Die Seele ist mit der Mannichfaltigkeit der Objekte und mit den starken Leidenschaften, die sich entwickeln, beschäftigt. Und diese Beschäftigung oder Erschütterung der Seele ist gemeiniglich angenehm und unterhaltend. Dieselbige Theorie erklärt auch die Achtung und Bewunderung, die wir Menschen von außerordentlichen Talenten und Fähigkeiten beweisen. Mit ihren Handlungen steht das Wohl oder Weh von Tausenden in Verknüpfung. Alles was sie unternehmen, ist wichtig, und fodert unsre Aufmerksamkeit. Nichts, was sie betrifft, darf übersehen oder verachtet werden. Und sobald eine Person diese Empfindungen erwecken kann, so erlangt sie sogleich unsre Achtung; wenn sie auch gleich andere Züge in ihrem Charakter hassenswürdig und unangenehm machen.

Fünfter Abschnitt.

Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden.

Es ist schon in der Abhandlung von den Leidenschaften bemerkt worden, daß Stolz und Demuth, Liebe und Haß durch Vortheile oder Nachtheile der Seele, des Körpers oder des Schicksals erweckt werden; und daß diese Vortheile oder Nachtheile jene Leidenschaften dadurch bewirken, daß sie eine ganz besondere Impression von Lust oder Unlust hervorbringen. Die Lust oder Unlust, welche von der allgemeinen Vorstellung oder Anschauung einer Handlung oder Eigenschaft der Seele entsteht, macht ihre Tugend oder Laster aus, und bringt unser Lob oder unsern Tadel hervor, welcher nichts weiter ist, als ein schwächerer oder unmerklicher Grad von Liebe oder Haß. Wir haben vier verschiedene Quellen dieser Lust und Unlust angezeigt, und um diese Hypothese noch vollständiger zu rechtfertigen, so bemerke ich hier noch insbesondere, daß die Vortheile oder Nachtheile des Körpers und des Glücks aus eben den Gründen, eine Lust oder Unlust hervorbringen. Die Fähigkeit eines Objekts, der Person die es besitzt, oder auch andern nützlich zu seyn; ihr oder andern Vergnügen zu machen; alle diese Umstände bringen unmittelbar in der Person, die

sich dieselben vorstellt, Vergnügen hervor, und nöthigen ihr Liebe und Beifall ab.

Um mit den körperlichen Vorzügen den Anfang zu machen, muß ich auf eine Erscheinung aufmerksam machen, welche unbedeutend und possierlich zu seyn scheint, wenn anders eine Sache unbedeutend und possierlich seyn kann, die einen so wichtigen Schluss bestätigt, und in einem philosophischen Beweise gebraucht wird. Es ist eine allgemeine Bemerkung, daß diejenigen, welche man gute Weibermänner nennt, und die sich entweder durch ihre Eroberungen im Felde der Liebe ausgezeichnet haben, oder deren Körperbau eine außerordentliche Kraft dieser Art verräth, vom schönen Geschlechte sehr wohl aufgenommen werden, und gewöhnlicherweise selbst die Zuneigung derer gewinnen, deren Tugend jeden Gedanken verhindert, von dergleichen Talenten jemals einen Vortheil zu ziehen. Hier ist es offenbar, daß die Fähigkeit einer solchen Person, Genuß zu verschaffen, die wahre Quelle jener Liebe und Achtung ist, die sie unter dem weiblichen Geschlechte antrifft; und zugleich, daß die Frauen, welche einen solchen Menschen lieb und werth halten, nicht eben die Absicht oder Hoffnung haben, von dergleichen Gaben selbst Genuß zu ziehen, und daß sie also nur vermittelt ihrer Sympathie mit derjenigen, die mit ihm in Liebesverständnisse steht, afficirt werden können. Dieses Beispiel ist sehr seltsam und verdient unfre ganze Aufmerksamkeit.

Eine

Eine andere Quelle des Vergnügens, welches wir von der Vorſtellung körperlicher Vorzüge erhalten, iſt ihr Nutzen für die Perſon ſelbſt, welche ſie hat. Unſtreitig beſteht ein groſſer Theil der Schönheit der Menſchen ſowohl, als anderer Thiere, in einem ſolchen Gliederbaue, welcher nach der Erfahrung Stärke und Behendigkeit verräth, und das Geſchöpf zum Handeln und Thätigſeyn geſchickt macht. Breite Schultern, ein ſchlanker Leib, feſte Gelenke, runde Schenkel; alle dieſe Stücke ſind ſchön an unſrer Geſtalt, weil ſie Zeichen von Kraft und Stärke ſind, mit denen wir, weil es Vorzüge ſind, ſympathifiren, und die dem betrachtenden Subjekte einen Theil deſſenigen Vergnügens zuführen, welches ſie in dem Beſitzer ſelbſt hervorbringen.

So weit über den Nutzen, der mit einer Eigenschaft des Körpers verbunden iſt. Was das unmittelbare Vergnügen anbelangt, ſo iſt gewiß, daß ein geſundes Anſehen eben ſowohl als ein ſtarkes und rüſtiges Aeufſere einen groſſen Theil der Schönheit ausmacht; und daß ein ſieches Anſehen bei einem andern allemal unangenehm iſt, weil es allemal den Begriff von Unluſt und Mißvergnügen in uns hervorbringt. Auf der andern Seite finden wir an der Regelmäßigkeit unſrer Züge viel Vergnügen, ob ſie gleich weder uns noch Andern etwas nützen, und es iſt gewiffermaßen nöthig, uns in einiger Entfernung zu betrachten, wenn ſie uns Vergnügen machen ſollen. Wir betrach-

trachten uns gewöhnlich so, wie wir in den Augen Anderer erscheinen, und sympathisiren mit den angenehmen Empfindungen, die sie von uns erhalten.

In wie fern die Vorzüge des Glücks aus gleichen Principien Achtung und Billigung hervorbringen, können wir aus der Betrachtung über unser vorhergehendes Raifonnement über diese Materie lernen. Wir haben angemerkt, daß unser Wohlgefallen an denen, die im Besitze von Glücksgütern sind, drei verschiedenen Ursachen beizulegen ist. Erstlich jenem unmittelbaren Vergnügen, das uns ein reicher Mann durch den Anblick seines schönen Anzugs, Equipage, Gärten oder Häuser, die er besitzt, gewährt. Zweitens dem Vortheile, den wir von ihm wegen seiner Großmuth und Freigebigkeit zu erhalten hoffen. Drittens den Vergnügungen und Vortheilen, welche er selbst von seinen Gütern zieht, und die eine angenehme Sympathie in uns hervorbringen. Wir mögen nun unsere Achtung gegen den Reichen und Großen einer dieser Ursachen oder ihnen allen zuschreiben, so werden wir deutlich die Spuren der Principien sehen, welche die Empfindung des Lasters und der Tugend hervorbringen. Ich glaube, die mehresten werden bei dem ersten Anblicke geneigt seyn, unsere Achtung gegen den Reichen dem Eigennutze und der Aussicht auf Vortheil zuzuschreiben. Allein, da es ausgemacht ist, daß unsere Achtung oder Ehrerbietung, sich viel weiter erstreckt, als auf eine Aussicht Vortheil für uns zu erlangen; so ist auch klar,

klar, daß jene Empfindung von einer Sympathie mit denen herrühren muß, welche von der Person, die wir achten und ehren, abhängen, und die in einer unmittelbaren Verknüpfung mit ihr stehen. Wir sehen sie als eine Person an, die fähig ist zur Glückseligkeit oder zum Wohlfeyn seiner Nebengeschöpfe etwas beizutragen, und mit den Empfindungen, welche letztere von jenem Menschen haben, sympathisiren wir von Natur. Und diese Betrachtung wird zur Rechtfertigung meiner Hypothese dienen, nach welcher ich das dritte Princip den übrigen beiden vorziehe, und unfre Achtung gegen den Reichen aus einer Sympathie mit dem Vergnügen und Nutzen erkläre, den sie selbst von ihren Gütern ziehen. Denn da auch nicht einmal die übrigen beiden Principien in einer gehörigen Ausdehnung wirken, oder zur Erklärung aller Erscheinungen dienen können, ohne daß man eine Sympathie der einen oder andern Art zu Hülfe nimmt; so ist es doch viel natürlicher, diejenige Sympathie zu wählen, welche unmittelbar und direkte wirkt, als diejenige, welche indirekte und durch Umschweife geht. Ich kann noch hinzufügen, daß wo Reichthum und Macht sehr groß ist, und die Person in der Welt angesehen und wichtig macht, das Vergnügen zum Theil noch aus einer andern Quelle hergeleitet werden kann, die von jenen darin verschieden ist, nemlich von ihrem Interesse, das sie der Seele durch den Anblick der Menge und Wichtigkeit der Folgen ertheilen, wiewohl wir ebenfalls,

um

um die Wirkung dieses Principis zu erklären, die Sympathie zu Hülfe nehmen müssen; wie wir schon in dem vorhergehenden Abschnitte bemerkt haben.

Es wird bei dieser Gelegenheit nicht unschicklich seyn, auf die Lenksamkeit unsrer Empfindungen und die verschiedenen Veränderungen aufmerksam zu machen, welche sie so leicht durch die Objekte erhalten, mit welchen sie verknüpft sind. Alle Empfindungen des Wohlgefallens, welche mit einer besondern Art von Objekten verbunden sind, haben eine groſse Aehnlichkeit mit einander, ob sie gleich aus verschiedenen Quellen entsprungen seyn mögen; und auf der andern Seite sind diese Empfindungen, wenn sie auf verschiedene Objekte gehen, von dem Gefühl verschieden, ob sie gleich aus einerlei Quelle entsprungen sind. So verursacht die Schönheit aller sichtbaren Gegenstände ein Vergnügen, welches fast immer einerlei ist, ob es gleich bisweilen von dem bloſsen Scheine und äufsern Ansehen der Objekte hergeleitet ist; bisweilen von der Sympathie und dem Begriffe ihrer Nützlichkeit. Eben so, wenn wir die Handlungen und Charaktere der Menschen ansehen, ohne ein besonderes Interesse an ihnen zu haben, so ist die Lust oder Unlust, welche aus dieser Betrachtung entsteht (einige kleine Unterschiede nicht gerechnet) fast von gleicher Art, obgleich vielleicht eine groſse Verschiedenheit in den Ursachen seyn mag, woher sie entstanden sind. Auf der andern Seite verursacht ein bequemes Haus und ein tugendhafter Charakter nicht einerlei Gefühl des Wohl-

Wohlgefallens; wenn auch gleich die Quelle unfres Wohlgefallens dieselbe ist, und aus der Sympathie und einem Begriffe ihrer Nützlichkeit herrührt. Es ist etwas Unerklärliches in dieser Verschiedenheit unfreer Gefühle; aber es ist dieses dennoch etwas, welches wir bei allen unsern Leidenschaften und Empfindungen erfahren.

Sechster Abschnitt.

Beschluß dieses Buchs.

So hoffe ich nun endlich, daß im Ganzen nichts mehr zu einem genauen Beweise dieses Systems der Sittenlehre fehlt. Wir sind überzeugt, daß die Sympathie ein sehr mächtiges Princip in der menschlichen Natur ist. Wir sind ferner gewiß, daß sie einen großen Einfluß auf unfre Empfindung des Schönen hat, sowohl wenn wir äußere Objekte ansehen, als wenn wir über moralische Gegenstände urtheilen. Wir finden, daß sie hinreichende Kraft hat, uns die stärksten Empfindungen von Wohlgefallen beizubringen, wenn sie auch allein ohne Konkurrenz irgend eines andern Principis wirkt; wie bey der Gerechtigkeit, dem bürgerlichen Gehorsam, der Keuschheit und der guten Lebensart. Wir können bemerken, daß sich alle zu ihrer Wirkung erforderlichen Umstände in den mehresten Tugenden finden; denn der größte Theil derselben zielt auf das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft oder auf das Wohl der Person, welche sie besitzt. Wenn wir

wir alle diese Umstände vergleichen, so können wir nicht zweifeln, daß die Sympathie die hauptsächlichste Quelle des moralischen Unterschieds ist; besonders, wenn wir erwägen, daß kein Eipwurf gegen diese Hypothese in einem Falle aufgeworfen werden kann, der sich nicht zugleich auf alle Fälle erstrecken sollte. Die Gerechtigkeit wird gewiß um keines andern Grundes willen gebilliget, als weil sie dem allgemeinen Besten zuträglich ist; und das allgemeine Beste ist uns ganz gleichgültig, außer so weit uns die Sympathie dafür einnimmt. Ein gleiches können wir in Beziehung auf alle übrigen Tugenden annehmen, welche eine ähnliche Beziehung auf das allgemeine Beste haben. Sie haben ihr ganzes Verdienst von unsrer Sympathie mit denen, welche Nutzen davon ziehen: so wie die Tugenden, welche eine Beziehung auf das Beste der Person haben, die damit versehen ist, ihr Verdienst von unsrer Sympathie mit ihr entlehnen.

Die mehresten Menschen werden leicht zugeben, daß die nützlichen Eigenschaften um ihres Nutzens willen tugendhaft sind. Diese Art zu denken ist so natürlich, und kömmt bei so vielen Gelegenheiten vor, daß wenige ein Bedenken finden werden, sie als gültig zuzulassen. Wenn nun dieses einmal zugestanden ist, so muß man die Kraft der Sympathie nothwendig auch zugestehen. Die Tugend wird angesehen als Mittel zu einem Zweck. Mittel zu einem Zwecke sind nur etwas werth, so fern der Zweck einen Werth hat. Nun ist uns
aber

aber die Glückseligkeit Anderer blos durch Sympathie etwas werth. Also müssen wir diesem Princip die Empfindung des Wohlgefallens beimessen, die von der Vorstellung aller der Tugenden entsteht, die der Gesellschaft oder der Person, welche sie besitzt, zuträglich sind. Diese machen den größten Theil der Moralität aus.

Wäre es in einer solchen Materie thunlich, den Beifall des Lesers zu erschleichen, oder etwas anders als solide Gründe zu gebrauchen, so hätten wir hier Mittel vollauf, die Neigungen des Lesers zu gewinnen. Alle Liebhaber der Tugend (und dieses sind wir in der Spekulation alle, so sehr wir auch in Praxi davon abweichen mögen), müssen sich freuen, wenn sie sehen, daß der moralische Unterschied aus einer so edeln Quelle entsteht, welche uns einen richtigen Begriff, beides von dem Edel-muth und der Fähigkeit der menschlichen Natur ertheilt. Es gehört nur eine geringe Kenntniß des Menschen dazu, um einzusehen, daß ein moralischer Sinn der menschlichen Seele als eine Grundeigenschaft eingeprägt sey, welche eines der allermächtigsten Principien und Grundbestandtheilen ihrer Natur ausmacht. Aber dieser Sinn muß nothwendig neue Stärke bekommen, wenn er über sich selbst nachdenkt, und diejenigen Principien billiget, aus welchen er entstanden ist, und wenn er in seiner Entstehungsart und Ursprunge nichts findet, als was groß und gut ist. Diejenigen, welche den moralischen Sinn in ursprüngliche Instinkte der menschlichen Seele auflösen, können vielleicht
die

die Sache der Tugend mit hinreichendem Ansehen vertheidigen; aber es fehlt ihnen doch der Vortheil derer, welche diesen Sinn aus einer allgemeinen Sympathie mit dem Menschengeschlechte erklären. Nach dem letztern Systeme muß nicht nur die Tugend, sondern auch der Sinn für die Tugend gebilliget werden. Und nicht nur dieser Sinn, sondern auch die Principien, woraus er entsprungen ist. So daß nichts von irgend einer Seite vorgestellt wird, als was lobenswürdig und gut ist.

Diese Anmerkung läßt sich auch auf die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden dieser Art ausdehnen. Obgleich die Gerechtigkeit künstlich ist, so ist doch die Empfindung ihrer Moralität natürlich. Die Vereinigung der Menschen zu einem systematischen Betragen, oder ihre Handlungen nach allgemeinen Regeln einzurichten, macht eine Handlung der Gerechtigkeit für die Gesellschaft wohlthätig. Aber wenn sie einmal diese Beziehung hat, so billigen wir sie natürlicherweise; und wenn wir es nicht thäten, so könnte eine Vereinigung oder Uebereinkunft nimmermehr jene Empfindungen erzeugen.

Die mehresten Erfindungen der Menschen sind der Veränderung unterworfen. Sie hängen von Laune und Eigenfinne ab. Sie bleiben eine Zeitlang im Schwunge, und dann sinken sie wieder in die Vergessenheit herab. Wenn nun die Gerechtigkeit eine menschliche Erfindung ist, könnte man sagen, so ist zu fürchten, daß sie vielleicht ein gleiches Schicksal haben werde. Allein die Fälle sind sehr weit von einander verschieden. Das Interesse, worauf

worauf sich die Gerechtigkeit gründet, ist das allergrösste, das man sich nur einbilden kann, und erstreckt sich auf alle Zeiten und Orte. Es ist keine andre Art möglich, dasselbe zu befördern. Es liegt am Tage, und kündigt sich gleich bei der ersten Bildung der Gesellschaft von selbst an. Alle diese Gründe machen die Regeln der Gerechtigkeit fest und unveränderlich; wenigstens so unveränderlich, als die menschliche Natur. Und wenn sie auf die ursprünglichen Instinkte gegründet wären, könnten sie wohl eine grössere Festigkeit haben?

Eben dieses System kann uns nun auch eben sowohl zu einem richtigen Begriffe von der Glückseligkeit als von der Würde der Tugend verhelfen, und kann dadurch, dass es jene edle Eigenschaft in sich schliesst und fest hält, an jedem Princip unsrer Natur einen Antheil gewinnen. Wer fühlt wohl nicht, dass das Feuer in Betreibung seiner Kenntnisse und Geschicklichkeiten sich verstärkt, wenn man daran denkt, dass jener Zuwachs an Vollkommenheiten, ausser den Vortheil, den sie unmittelbar bringen, uns auch einen neuen Glanz in den Augen der Menschheit giebt, und dass sie uns allgemeine Achtung und Beifall erwerben? Und wer kann glauben, dass vortheilhafte Glücksumstände je eine hinreichende Vergütung für den geringsten Bruch der gefelligen Tugenden seyn können, wenn er erwägt, dass nicht nur sein Charakter in Beziehung auf Andere, sondern auch seine Ruhe und innere Selbstzufriedenheit ganz und gar von der strengen Beobachtung derselben abhängt;

hängt; und dafs ein Mensch nie seinen eignen Anblick wird ertragen können, wenn er die Pflichten gegen das menschliche Geschlecht und gegen die Gesellschaft verfäumt hat? Doch ich will hierauf nicht weiter bestehen. Dergleichen Betrachtungen erfordern ein besonderes von dem Geiste des gegenwärtigen ganz verschiedenes Werk. Der Anatom darf nie den Maler machen; noch in seinen genauen Zergliederungen und Abbildungen der kleinern Theile des menschlichen Körpers, seinen Figuren eine anmuthsvolle oder einnehmende Stellung oder Ausdruck geben wollen. Es ist sogar etwas Häßliches oder wenigstens Kleinliches in den Vorstellungen der Dinge, die er giebt; und er muß seine Objekte etwas mehr in die Ferne stellen und sie dem Gesichte entziehen, um sie dem Auge und der Einbildungskraft interessant zu machen. Dessenungeachtet ist doch ein Anatom sehr geschickt, dem Maler einen guten Rath zu geben; ja es ist sogar unmöglich in der Malerey etwas Vorzügliches zu leisten, wenn ihr die Zergliederungskunst nicht beisteht. Man muß erst eine sehr genaue Kenntniß der Theile, ihrer Lage und Verknüpfung wissen, bevor man mit Geschmack und Richtigkeit zeichnen kann. Und so werden auch die abstraktesten Spekulationen über die menschliche Natur, wenn sie gleich kalt und trocken sind, für die praktische Moral sehr nützlich; und können diese letztere Wissenschaft in ihren Vorschriften genauer und ihre Ermahnungen überredender machen.



Hume, David,

David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen
Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks

Bd.: Dritter Band

Halle 1792

Ph.sp. 387-2/3

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11361711-9

VD18 90599144